Sc. 17. Pl. 5

37
26C
7

Digitized by Google

37-26-C.7

# OPERE

EDITE ED INEDITE

DEL CARDINALE

## GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DELLA CONGREGAZIONE DE' CHER. REG. DI S. PAOLO

*DEDICATE*

ALLA SANTITA' DI N. S.

## PIO VII. P. M.

TOMO VII.

IN ROMA MDCCCVII.
DALLE STAMPE DI VINCENZO POGGIOLI
In Via dell' Anima N. 10.

*Con Permissione.*

## *IMPRIMATUR*

Si videbitur Reverendissimo Patri sacri Palatii Apostolici Magistro.
*Benedictus Fenaja Congregationis Missionis Patriar. Constantinop. Vicesgerens.*

## APPROVAZIONI.

Con questo Tomo VII della completa Edizione Romana delle Opere tutte del Porporato veramente Filosofo del nostro Secolo, si continua ad ammirare quella rara eccezione della regola, che ne' Letterati, come ne' corpi solidi, quanto si acquista in estensione, si perde spesso in profondità. Quivi si veggono dall'Autore sempre distendere le sue compreusioni nell'immenso campo, e molteplice della scienza, senza mai lasciare di esser profondo, e innalzarsi senza rimpicciolire alla visuale de'lettori anche mediocri. Lo stesso *Compendium Institutionum Civilium*, che inedito in questo Volume, solo cade sotto l'ispezione commessami dal Reverendissimo P. M. del S. P. Apostolico, ne può essere una nuova testimonianza: ed io posso renderla amplissima a tutta la conformità, che vi si ravvisa con i principj della nostra santa, e giustissima Religione. Gli elogi quì non occorrono: e il Pubblico, cui giudico debba farsene comune la lettura, li farà certamente per noi. In fede ec.

Dalle stanze della Presidenza del Gesù questo dì 1. Giugno 1807.

D. Giovanni Marchetti Presidente.

Proseguendo la lettura delle Opere dell'Eminentissimo Gerdil, che si vanno pubblicando in questa compiuta Edizione, in seguito degli ordini ricevuti dal Reverendissimo P. Maestro del S P.A., io non saprei cosa più debba in esse commendarsi, se la profondità della dottrina, o la vastità delle scienze, di cui l'Autore imprende a trattare, o finalmente il metodo costante che tiene, d'illuminare i lettori intorno al più importante oggetto, quello cioè che riguarda la nostra Religione. Tutti questi incomparabili pregi spiccano mirabilmente ne'suoi sublimi Discorsi Filosofici sopra l'uomo, non meno che nell'altra Opera dell'uomo soggetto alla legge; siccome fu già rilevato dai Letterati di maggior grido, tostochè videro la luce la prima volta. Nè altrimenti si dee giudicare del compendioso corso d'Istruzioni sull'origine, i diritti, e i doveri dell'autorità Sovrana nell'esercizio dell'Amministrazione. Ma ristringendomi in particolare all'Opera inedita, che in questo Volume comprendesi, cioè il *Compendium Insti-*

*tutionum Civilium*, non credo di allontanarmi dal vero se dico, che tra i moltissimi Commentatori, che hanno illustrato le Istituzioni del Gius Civile, niuno certamente supera, a mio giudizio, il nostro Autore; che anzi parmi (*absit invidia verbo*) possa dirsi con fondamento, che si lasci addietro ogn'altro nella novità delle riflessioni, e nell' unire alle vere nozioni del diritto, quelle della morale Teologia, la quale forma e stabilisce la giusta regola delle umane azioni; talchè ne riuscirà di un'inestimabile universal profitto la pubblicazione. In fede ec.

Roma à dì 8. di Giugno 1807.

Ignazio Filippo Perini Prete della Congregazione dell'Oratorio.

*IMPRIMATUR.*

Fr. Thomas Vincentius Pani Ordinis Praedicatorum
Sac. Pal. Apostol. Magist.

# L'EDITORE
## A CHI LEGGERA

Dietro le Opere Gerdiliane della Morale Filosofia, contenute nel Tomo antecedente, son venute da se medesime, per dir così, ad offrirsi, e a cercar subito luogo, quelle concernenti la scienza del Diritto; le quali altro veramente non sono in gran parte, se non uno sviluppo e una nuova applicazione de' grandi principii, già ivi solidamente stabiliti, ed eccellentemente rischiarati. Conciosiachè nessuno forse più perfettamente, e costantemente di lui medesimo osservar seppe quella sua aurea regola prescritta nel Piano degli Studii d'un Giovane Signore (1): che, siccome il Diritto prende nei principii della Morale la sua sorgente, così non deve da quelli scostarsi giammai. E veramente il diritto, com'egli ivi egregiamente osserva, in tutta quanta l'ampiezza sua, è sempre l'oggetto della giustizia, cioè della virtù, che nell'ordine è la prima delle puramente morali; nè perciò potrebbe esser mai un dritto ciò, che non è giusto.

Dall'abbandono non meno di questa regola, che dal disprezzo dell'autorità di tanti insigni uomini, che ne' tempi addietro egregiamente avevano scritto in questa materia, è seguito, che parecchi de' recenti Scrittori, vantandosi di seguire unicamente la loro propria ragione, abbiano quasi a gara gli uni degli altri immaginate nuove forme di Diritto tra loro diverse, anzi sovente opposte; e ravvolta così in mille incertezze, ed oscurità, e imbrattata di mille errori e paradossi questa nobilissima Scienza, che tanto interessa la tranquillità, e felicità si pubblica, che privata. Niun servigio adunque più grande prestarsi poteva a questa parte sì importante dell'umane cognizioni, che dalle speciose, ma fallaci teorie, e per lo più pericolose, e assurde, introdottevi dalla moderna licenza di pensare, richiamarla agli immutabili, ed essenziali principii della vera Filosofia, e della Religione; ciocchè non dubitiamo affermare essersi ottimamente conseguito dall'Eminentissimo Autore cogli Opuscoli, che noi vi presentiamo, quai salutari antidoti contro il moltiplice veleno, del quale più o meno vanno sparse, e infette l'Opere pur troppo più accreditate di questo genere, venuteci d'oltremonte. Altri di essi illustrano in generale le varie spezie del Diritto, cioè del Naturale, e delle Genti, del Politico, o Pubblico, e del Civile; altri trattano particolari soggetti di pertinenza del medesimo. A quegli è consecrato il presente settimo volume; questi formeranno l'ottavo.

E cominciando dal Saggio latino degl' Elementi della Morale Giurisprudenza, che vuole riguardarsi come un'eccellente introduzione allo studio del Gius, non è d'uopo farne molte parole, essendo già da molti anni sì vantaggiosamente conosciuto. Da ammirare vi è singolarmente l'evidenza, con cui le prime, e

(1) Tomo 1. dell' Edizz. presente, pag. 180.

*fondamentali nozioni del Diritto si deducono da quell' istesso unico fonte della Legge eterna, d'onde i principii delle virtù, e degli uffizj scaturiscono; e l'ordine, con cui quelle vi sono in ben connessa serie infra loro mirabilmente unite, e collegate. Certo attentamente leggendolo, e considerandolo, non può non destare in chicchessia, non solo il desiderio di leggere gli Opuscoli, che qui vengono appresso, ma di vedere quanto prima alla pubblica luce donato il compitissimo Trattato* delle Leggi, *che qual fu dettato, tuttora manoscritto gira per le mani di molti, di cui nel proemio del Saggio fa cenno l'istesso Autore. Ma noi lo riserviamo a più opportuno luogo, cioè alla Teologia Morale, per la quale fu da lui composto, mentre ne sosteneva la cattedra sull'Università di Torino.*

*Dei due Opuscoli, che seguono*, sopra l'Uomo, considerato sì rispetto allo stato della natura, e della società, come sotto l'impero della Legge, *non potremmo più acconciamente renderne informati i Leggitori, a'quali per avventura non fossero noti ancora, che ripetendo quello, che ne dice il Ch. P. Toselli nel suo bell' Avviso al Vol. V. dell' Edizione Bolognese:*

„ Si leggano questi due Opuscoli ( *egli dice* ) per conoscere nelle primitive leggi della parlante natura la vera indole della naturale libertà dell' Uomo; e come in ogni stato di vita, e in tutte le cose sia necessario l'ordine, e nell'ordine la retta subordinazione. Ed esaminando il cuor dell' Uomo, scopronsi in esso que'giusti principj di moralità, cui seguendo conosce egli stesso di operar bene, e virtuosamente, e che del suo operare la contentezza, la gioja, e la tranquillità dell' animo è il frutto. Quindi si fa strada l'Autore a dimostrare nel Discorso X. la necessità della religione per ordinare le facoltà e gli affetti dell' Uomo, e indirizzarlo al suo vero fine. Ivi si discuopre quanto abbiano turpemente errato coloro, i quali avendo voluto altri principj nell' Uomo stabilire, indipendentemente dalla Religione, dedotte ne hanno conseguenze, che hanno portati gli uomini a que' funesti disordini, ne' quali vedute si sono avvolte le nazioni, che per una infelice seduzione s' indussero ad abbracciarli.

„ Il pregio di questi due Opuscoli fin d'allora fu ancor troppo conosciuto, che per la prima volta stampati furono in Torino; perciocchè oltre li grandi encomj che da per tutto ebbero, non mancò in Parigi, chi volesse arrogarsi il merito e la gloria di comparirne Autore, come a giusta manifestazione della verità si dichiara nel seguente Avviso, che da mano sicura ci è stato cortesemente trasmesso.

*Avis sur une Contrefaction faite a Paris l'an* 1782. *des* Discours Philosophiques *etc. imprimés à Turin en* 1768.

„ *Les Discours Philosophiques sur l' Homme considéré rélativement à l' état de nature et à l' état de société*: furent imprimés à Turin dès l'an 1768. chèz Mairesse par les soins des Frères Reycends Libraires. En 1774. de la meme *Imprimerie de Mai-*

„ *resse* parut le petit ouvrage, intitulé *De l'Homme sous l'Em-*
„ *pire de la loi, pour servir de suite aux Discours Philosophiques*
„ *sur l' Homme etc.* Dont une belle traduction Italienne de M.
„ le Docteur Giudici fut imprimée à Lodi *nella Regia Stamperia*
„ *di Antonio Pallavicini* en 1782.

Les Frères Reycends furent très surpris de recevoir de Paris „ un Livre imprimé chez Charles-Pierre Berton Libraire, en 1782. „ sous ce titre : *Discours Philosophiques sur l' Homme, sur la* „ *Religion, et ses Ennemis, suivis des Loix Ecclésiastiques, ti-* „ *rées des seuls livres Saints ; par feu M. l'Abbé de * * *., Do-* „ *cteur de Sorbonne, Prevot de l' Eglise Collegiale de * * *, pu-* „ *bliés par M. F. . . . . etc. D. L. S. P. D. P.*, où le prétendu „ Docteur Anonyme s'est approprié sans scrupule la suite pres- „ que entière des Discours imprimés quatorze ans auparavant „ à Turin, en les copiant mot pour mot, et avec quelques „ additions de son crû, rélatives *aux loix Ecclesiastiques* ec. an- „ noncées dans le titre.

„ Un devoit à l'Auteur connu des *Discours Philosophiques* „ imprimés à Turin l'attention de relever cette contrefaction, „ pour prevenir la confusion, qui pourroit naître entre ces deux „ ouvrages, et revendiquer ce qui lui appartient, en constatant „ par des dates précises et authentiques le Larcin Litteraire du „ plagiaire Anonyme ; au quel on pourroit appliquer avec enco- „ re plus de raison le mot que Ciceron addresse à Ennius ; *Qui* „ *a Naevio vel sumpsisti multa, si fateris ; vel, si negas, surri-* „ *puisti.* „ (1).

*Noi abbiamo sott'occhi quest' Edizione Parigina del* 1782. dei Discorsi Filosofici, *e non possiamo non ammirare sempre più la virtù del loro vero Autore, nel fare avvertire con tanta modestia, e tanto riserbo, il Pubblico d'un plagio sì manifesto, e fraudolento, che dovette forte offendere il candidissimo, e religiosissimo animo di lui, nè tanto per se stesso, quanto per l'intenzione maliziosa, con cui fu commesso, cioè di far quelli servire d'introduzione, e come di rac-comandazione a due Operiecciuole* (2) *aggiuntevi, che ben si fan cono- scere per parti di una penna, a dir poco, assai sospetta.*

*Il Ristretto, che vien dopo*, d'un Corso d'Istruzione sull' Origine, i Diritti, e i Doveri dell'Autorità Sovrana, *fu accolto con tanto applauso, allorchè uscì la prima volta alla luce, che in pochi mesi ne furono tutti spacciati gli esemplari; siccome pur seguì delle due traduzioni Italiane, che ne furono tosto fatte, una dopo l'altra, in Roma da Mons. Serafino Viviani, ed in Venezia da un valente Anonimo. Nè poteva avvenire altrimenti d un sì squisito lavoro, che* in sostanza (*come si esprime il Traduttore Veneto*) è l'essenza, ed il vero spirito dei diritti, e dei doveri d' ogni autorità, e può veramente intitolarsi *Enchiridio, o Regola de' Governi* ; capace di

(1) De claris Oratoribus *n.* 19.

(2) *Intitolate l'una* : tableau de l'idée, qu'on doit se former de la Religion, et de ses Ennemis ; *e l'altra* ; les loix Ecclésiastiques tirées des seuls livres Saints.

richiamare le idee del giusto, e dell'onesto, nelle essenziali imprescrittibili esigenze della Natura.... e può bastare per la riforma di tutti i rami principali dell'amministrazione.

*Questo Ristretto d' Istituzioni* Politiche *è seguito da un Ristretto delle* Civili, *formato sulle traccie dei Quattro Libri di Giustiniano; del quale appena si aveva alcun sentore, quando fu intrapresa quest' Edizione. La buona ventura ha voluto, che trascorrendo delle carte dall' Eminentissimo Autore rifiutate, si ritrovasse tra queste alcuna, che di quello ci diede il primo indizio, e ci invogliò a farne diligenti ricerche; mercè delle quali or un pezzo rinvenendone, or l'altro, e questi a poco a poco raccozzando, e ordinando, ci è venato fatto, sebbene con non lieve studio, e pazienza, di mettere finalmente insieme tutta l' Opera, che compisce il presente Volume. Ora comunque l'Autore l'avesse dimenticata, nè pensato abbia a limarla, e perfezionarla, tuttavia, poichè si potè vedere tutta unita, non solamente da noi, ma da più intelligenti persone, e versate in questo genere di studj, a cui non fidandosi del nostro solo giudizio, l'abbiam data ad esaminare, è stata ripatata sommamente utile, pregievole, e forse unica nel suo genere; in somma degnissima di quel grand' uomo; 1. per la chiarezza, precisione, brevità, e maestria, con cui son compendiate le materie; 2. per la utilità e scelta delle materie stesse, giacchè non vi si contiene, se non quanto è più necessario a sapersi, e quanto è più in uso di presente; quindi alcuni de' titoli di Giustiniano vi si veggono giudiziosamente soppressi, altri accorciati, o inseriti gli uni negli altri, ed altri anco aggiunti, 3. per alcune brevi, ma opportune riflessioni, e per varj lumi filosofici, che ci si vanno di quando in quando spargendo; 4. per l'unione, o confronto, che vi si fa in certe parti, che più lo richiedono, della disposizione Civile colla Canonica; 5. finalmente per la solidità, sicurezza, e importanza delle massime o religiose, o politiche, che ad ogni tratto vi s' incontrano.*

*Tanti, e tali sono i pregj, che si ravvisano in questo Compendio, di cui ci era sconosciuta fino l'esistenza, e di cui vi facciamo dono, o saggio Lettore. Sappiateci grado delle nostre incessanti premure di meritare il vostro cortese aggradimento, e vivete felice.*

# OPERE

## CONTENUTE IN QUESTO SETTIMO VOLUME

*Concernenti il Gius pubblico, e la Politica.*

ELEMENTORUM MORALIS PRUDENTIAE JURIS SPECIMEN.

Stampato per la prima volta in Torino nel 1774 ed inserito nel Tomo VI dell'Edizione di Bologna.

DISCOURS PHILOSOPHIQUES SUR L'HOMME *considéré rélativement à l'état de Nature, et à l'état de Société.*

Stampati la prima volta in Torino nel 1774. e riprodotti nel Tomo V dell'Edizione Bolognese.

DE L'HOMME SOUS L'EMPIRE DE LA LOI.

Stampato la prima volta in Torino nel 1774, ed inserito nel Tomo V della detta Edizione di Bologna.

PRECIS D'UN COURS D'INSTRUCTIONS *sur l'origine, les droits, et les devoirs de l'autorité souveraine dans l'exercice des principales branches de l'administration.*

Stampato in Torino nel 1799.

COMPENDIUM INSTITUTIONUM CIVILIUM —— Inedito.

# ELEMENTORUM
# MORALIS PRUDENTIAE
# JURIS
# SPECIMEN.



Digitized by Google

# PROOEMIUM.

*Quae copiosius olim a nobis de legibus disputata sunt, scripto ea de re commentario, in amplissimorum virorum manibus jampridem versato, iisdemque hortantibus posthac edendo, ea, ut instituti ferebat ratio, theologicis e fontibus deprompere, et ad scholae usum accommodare studuimus. Atque illi quidem qui primi superiori aetate de jure naturae et gentium politius scribere instituerunt, magnum sane praesidium, atque adjumentum in veteribus Theologis paratum haud sibi negligendum putaverunt, multamque ex iis argumentorum, et sententiarum vim et copiam in hortulos suos derivarunt. Sed isti cum nitidiore cultu incederent, et quae asperioribus verborum involucris a summis illis magistris comprehensa erant, ea ipsi commodiore ac populari sermone explicare instituissent, populari quoque laude florere, ac uni propemodum in oculis haberi coeperunt. Profecti deinceps ex istis alii non pauci, cum ea quae antiquiores et plenius et accuratius tractaverant, aut ignorarent, aut plane contemnerent, novas disciplinae juris formas excogitare in dies, et constituere adgressi sunt. Quo exitu, nil attinet hoc loco dicere; sed hos tamen videmus in magna opinionum varietate et dissensione constitutos: cumque omnes ad rationem perinde provocent, ipsa autem recta ratio plus una esse non possit, facile quisque judicare poterit de hac opinandi licentia, num non plus incommodi quam ornamenti in praeclarissimam disciplinam intulerit. Hic nobis propositum est ex ampliore illo commentario notiones aliquas seligere, quarum series et continuatio adumbratam quamdam moralis prudentiae juris informationem referat, quae et rationi sic congruat, ut et tamen a bene constituta auctoritate non dissentiat; cujusmodi auctoritatis praesidio rationem non solum non labefactari, sed potius muniri ac juvari, vel hoc argumento est, quod in hisce rebus ratio perperam a multis cum suo cujusque ingenio confundatur; ut minime mirum sit in ea opinionum varietate, dum singuli suas commentationes uni rationi acceptas referunt, ipsa ratio, repugnante natura, in varias etiam et contrarias partes*

*distrahatur. Moralem autem hic prudentiam juris memoramus, quod non de Praetoris edicto, aut de* XII. *tabulis, sed de officii constitutione omnis haec a nobis disputatio suscipitur: scilicet ex uno eodemque fonte sempiternae legis, et legum praescripta, et virtutum moralium initia, et humanitatis jura repetere studebimus, ut unum ex alio nexum, omniaque una consensione naturae constituta et colligata demonstrentur. Neque hic nobis metuenda est Gundlingii, aliorumve paucorum reprehensio, qui morum institutionem a juris finibus prorsus excludunt. Nam, ut in institutis civilibus eorum ratio valeret, quod tamen non iis plane damus, siquidem lex omnis in id spectat etiam, ut bonos cives efficiat, quis negare audeat, quod et Cicero ipse (* De Legib.*) acutissime vidit, jus ac legem naturae ad justi et injusti distinctionem, ad animos honestate imbuendos, ad virtutis regulam et statuendam et praescribendam, ejusque decus et splendorem a vitii turpitudine sejungendum potissimum spectare? Sed brevitas commentarioli nos admonet, ne longiores in praefando simus.*

Digitized by Google

# PARS PRIMA

## §. I. *De juris notione.*

Triplex potissimum hoc loco nobis aperienda est hujus vocabuli juris vis et potestas. 1. Jus dicitur lex jubens aut vetans. Ex qua significatione ad ipsam legum vel complexionem vel scientiam notandam transfertur. 2. Jus potestas est e lege profecta quidquam aut habendi aut agendi. 3. Pro re vel actione sumitur, quae lege praestari debet, seu quae legi, vel potestati morali congruit. Minutas alias, quod breves imprimis esse volumus, minusque ad rem accommodatas significationes consulto praeterimus.

## §. II. *De juris divisione.*

Jus, quod ad praesens institutum pertinet, aliud naturae, quod recta ratio praescribit, aliud gentium, quo nimirum moratiores saltem populi utuntur. Deinde jus aliud publicum, aliud privatum; publicum item aliud interius, quo cujusque reipublicae forma et administratio continetur, quod etiam politicum dicitur; aliud externum, quod ex populorum pactionibus aliisve institutis consurgit: jus privatum est, quod privatis in unaquaque republica constituitur. De sacrorum juribus disserere hoc loco non aggredimur.

## §. III. *De Juris naturae et gentium definitione.*

Veteres Jurisconsulti jus naturae dixere quod natura omnia animalia docuit; jus gentium quod recta ratio inter omnes homines constituit.

Minime vero putandum est, veteres illos Jurisconsultos et doctos et probatissimos unquam existimasse aliquam esse brutis animantibus cum humano genere juris ac legis consociationem. Non ea fuit eorum mens et ratio: sed cum animadverterent aliquas hominibus inesse appetitiones animantibus etiam quodammodo communes; homines vero mente et ratione pollere, qua ceteris animalibus praestant, ab eisdemque proprio veluti ac nativo jure disjunguntur; hinc ea placuit distinguere quae homini aliquo pacto cum reliquis animantibus communia sunt, et ea quae sunt hominis propria

et peculiaria. Et quidem juris naturae nomen in illis actionibus valere voluerunt, quibus homines illa fere eadem ratione praestant, ad quae bruta naturali appetitione permoventur, eoque defensionem sui, prolis procreationem, et educationem retulerunt. Juris autem gentium nomine illa speciatim complexi sunt, quae homines rationis consilio duntaxat gerunt et administrant. Quare nisi litem de nomine intendere placeat, nil erit, in quo reprehendi admodum debeant veteres illi Jurisconsulti.

Ceterum quandoquidem ipsa rationis vis naturam maxime attingit humanam, eamdemque ab inferioribus naturis plane secernit, non immerito deinceps placuit, ubi de naturae jure ageretur, ad humanae naturae vim praesertim spectare; ut proinde jus naturae generatim id omne complectatur, quod recta ratio, in qua humanae naturae praestantia potissimum inest ac elucet, inter homines constituit. Quo pacto juris naturae vocabulum Justinianus etiam usurpavit. Sed de juris naturae notione sermo deinceps opportuniore loco recurret.

Illud quoque animadvertendum est, Justinianeam juris gentium definitionem videri non eamdem plane notionem et intelligentiam prae se ferre, qua nunc id nominis usurpari solet a multis. Scilicet hac aetate haud pauci juris gentium nomine illud unum significare videntur, quo populi erga populos tenentur. Apud Justinianum vero ea jura omnia complectitur, quae et inter privatos ipsos apud omnes perinde gentes saltem moratiores recta ratio et communis utilitas constituit. Quo factum est, ut ad jus gentium rerum divisiones, commercia, venditionum contractus, necnon alia, quae inter privatos geri solent, referrentur. Nec vero haec attigimus, ut scriptarum legum Interpretes, sed Philosophorum more ad notiones a majoribus relictas animum paullisper intendere, operae pretium duximus, ne verborum ambiguitate latens error aliquando nobis obreperet.

## §. IV. *De jure gentium.*

Jus gentium, aliud primarium, aliud secundarium distingui solet.

Primarium ea omnia complectitur, quae ubivis gentium recta ratio nullo discrimine praescribit. Quare non immerito definitur jus naturae inter gentes.

Secundarium, quod usu exigente, et humanis necessitatibus postulantibus gentes sibi constituerunt.

Atque hic exoritur percelebris, ac plane contrariis clarorum virorum studiis nobilitata quaestio, utrum praeter jus naturae, aliud agnoscendum sit jus gentium naturali superadditum, quod *positivum* dicere solent, quasi non natura, sed gentium moribus et voluntate constitutum. Grotius affirmat cum veteribus. Recentiores haud pauci negant hoc argumento inducti, quod jus ejusmodi *positivum* nonnisi a supremo imperante constitui posset. Jam vero gentes, seu respublicae et regna, penes quae summum est imperium, nullius imperantis potestati subsunt: nullo ergo communi ejusmodi jure adstringi ac teneri possunt.

Atque initio quidem non praetermittendum iniquiores prorsus in Grotium videri, qui sic eum reprehendere non verentur, quasi inducto jure illo voluntario et positivo, jus ipsum naturale constans ac perpetuum e medio veluti gentium sustulerit. Non ea fuit mens Grotii, neque veterum, quos ille secutus est. Palam illi agnoscunt ac tuentur jus gentium primarium a jure naturae minime divulsum, quo gentes omnes obstrictae tenentur, cui nullibi obrogari fas sit, cujusve sempiternum imperium sine piaculo detrectari nusquam valeat.

Sed praeter jus istud gentium primarium, naturali legi cohaerens, idemque perpetuum, aliud inducunt secundarium, gentium ipsarum, politiorum saltem vel humano cultu degentium, moribus et institutis confirmatum. Quare nil isti detrahunt de firmitate juris naturae inter gentes, quin potius eam novi juris accessione firmius etiam devinciunt. Quam in rem exemplis utuntur ejusmodi, quae ad suam probandam sententiam non inepte afferri videntur. Sic legationum jura naturae quidem lege nituntur, quatenus necessaria sunt ad conciliandam inter gentes pacem et concordiam, mutuamve officiorum et auxiliorum consociationem parandam ac tuendam. Quare postulat jus naturae, ut legati omni securitate polleant, quam ejus muneris ratio efflagitat, de qua minime exspectandum, ut latius a nobis disseratur, quod a nostri instituti ratione prorsus alienum est. Verum quod legati, ut nunc fit, diversis titulorum ac honorum insignibus ornentur ac distinguantur, quod iis qui potiore gradu censentur, plura honoris causa tribuantur, sine quibus jus ipsum legationis, et legationum securitas ni-

hilominus consisteret, id vero non ex jure naturae proficiscitur, quod immutari nequit, sed ex moribus et institutis gentium.

Nec vero ut aliqua inter gentes juris positivi ratio consistat, opus est ut id a supremo quopiam imperante constituatur. Nam et inter aequales jus ex pactis existit, et ex institutis, quae propter inveteratum usum pacti taciti vim exprimunt. Quamvis ergo nullae scriptae pactiones essent, quibus jus gentium secundarium niteretur, valere poterunt ad id inducendum ea instituta, quae moratiorum gentium usu et consuetudine probata sunt ac recepta.

Ajunt porro isti Grotii obtrectatores, unicuique populo et genti fas et liberum esse a receptis illis institutis recedere, modo tamen antea praenunciet ac palam testetur nolle se amplius ea servare, nec iisdem obstringi. Qua in re minus callidi quam molesti videri fortasse poterunt, qui hac refellendi ratione et via in eam se plagam induunt, quam vitare magnopere cupiunt. Quippe dum singulis gentibus liberam facultatem faciunt eo se jure positivo exsolvendi, hac tamen conditione, si modo antea hanc suam recedendi voluntatem aperte declarent, eo ipso concedunt revera jus illud positivum vigere, singulasque gentes obstringere, quo usque saltem contraria illa declaratione, quam requirunt, sublatum penitus fuerit. Et sane ante istiusmodi declarationem vel gens, quae vult ab eo recedere, revera illo ipso jure tenebatur, vel non: si non tenebatur, potuit absque ulla declaratione recedere; si tenebatur, nec proinde poterat citra ejusmodi testationem recedere; ergo jure aliquo revera obstringebatur, quod jus illud ipsum est, quod vulgo jus gentium positivum dicitur.

Deinde si quis populus nulla causa recedere vellet ab iis institutis, quae communi moratiorum gentium usu recepta sunt, quibusque mutua gentium illarum societas et communicatio juvatur ac fovetur, is aliquo pacto videretur avocare sese a communi gentium societate et commercio; quod an satis cum lege naturae congruat, velim ipsimet dijudicent. Nil ergo vetat quin ex moribus et institutis communi usu receptis ac probatis, prodeat inter gentes jus aliquod secundarium ac positivum, quod deinceps ipso jure naturae propter pacti saltem taciti vim sanciatur: ita fere sententiae hujus adstipulatores, qui licet saepe tentati, nondum se victi fatentur. Atque ut idipsum alio exemplo confirmetur, no-

tum est olim jure gentium inductum fuisse ut bello capti servi fierent. Nunc vero illa servitute communi moratiorum gentium instituto penitus sublata; si quis populus bello justo captos servituti mancipare, atque ut servos sub hasta vendere aggrederetur, haud scio an Grotii obtrectatores eo facto laedi ac directo impeti jus ipsum naturae satis luculenter probare valerent; siquidem servitutem certis circumscriptam limitibus, de quibus deinceps, non plane jure naturae vetari ex ipsis adversariis non pauci aperrissime fatentur. Nihilo secius ille idem populus existimaretur eo facto jus gentium violare; ex quo argumentum peti potest aliquod extare jus gentium positivum, naturali superadditum, idemque mutationi obnoxium.

Non immerito Groningius ( *Biblioth. jur. gent. l.* 3. *c.* 1. *art.* 12. ) Scholasticorum probat rationem, qua jus gentium ( secundarium videlicet, de quo hic agitur ) a jure naturae distinxeruut. „ Ratio, inquiunt, hujus juris est, „ quia humanum genus, quamvis in varios populos et re„ gna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum „ specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam „ indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericor„ diae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cu„ juscumque nationis. Quapropter licet unaquaeque civitas „ perfecta, respublica aut regnum sit in se communitas per„ fecta et suis membris constans, nihilominus quaelibet il„ larum est etiam membrum aliquo modo hujus universi, „ prout genus humanum spectat. Nunquam enim illae com„ munitates adeo sunt sibi sufficientes singillatim, quin in„ digeant aliquo mutuo juvamine et societate ac communi„ catione, interdum ad melius esse, majoremque utilitatem, „ interdum vero et ob moralem necessitatem. Hac ergo ra„ tione indigent aliquo jure, quo dirigantur et recte ordi„ nentur in hoc genere communicationis, ac societatis. Et „ quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem, „ non tamen sufficienter et immediate quoad omnia: ideo„ que specialia jura potuerunt usu earumdem gentium in„ troduci.

# PARS SECUNDA

## §. I. *De principiis juris naturae.*

In quovis doctrinae genere plurimum homines se profecisse putant, cum universale aliquod principium, velut primum ac praecipuum effatum reperire potuerunt, e quo prodire et ad quod referri valeant quaecumque in ea disciplina pertractantur. Eo quippe fit ut ex multis quantumvis variis ac dissitis partibus, sed continenti quodam nexu et vinculo colligatis et apte cohaerentibus, firmum doctrinae corpus, unumque maxime coalescat, et singularum rerum series et continuatio melius ac distinctius cernatur.

Multi propterea in eo constituendo initio elaborarunt. Atque ut antiquiores omittamus, Hobbius omnia repetit ex vi superiore et potentia, cui obsisti nequeat; hinc quoad vires valeant, commentitium illud jus suum omnium in omnia; hinc metus e singulis impendens in omnes; hinc una cavendi causa societates et societatum pacta, et ex his pactis alia jura deinceps manantia. Nefariae Hobbii sententiae Cumberlandius charitatem omnium in omnes seu benevolentiam, quam vocat, universalem honestius opposuit. Gassendus, ut fertur, conservationem sui, neque enim mihi satis adhuc exploratam fateor magni viri ejus clarissimi mentem ac sententiam. Alii privatam utilitatem vel jucunditatem vitae; alii convenientiam cum natura rationis participe, alii alia, quae hic singillatim referre non vacat, in medium protulerunt; quorum principia sapientissimorum virorum judicio, alia prorsus falsa, alia non satis explicata, aut non totam vim juris naturae complectentia existimantur. Heinecius sociabilitatis principium in Grotio probat, qui jura tantum belli et pacis attigit; reprehendit in Pufendorffio, qui universum jus naturae et gentium tradere instituit.

Quare Groningius in Bibliotheca juris naturae et gentium universale istiusmodi principium inter desiderata hujus doctrinae recenset: scilicet istius viri judicio, *propositio aliqua fundamentalis formanda, ex qua tamquam perenni scaturigine sponte fluant principia et conclusiones reliquae, seu cui tamquam fundamento, quod superest aedificii, superstruatur.*

## §. II. *Opiniones nonnullae explodantur.*

Sed antequam ad hoc principium propius investigandum progrediamur, paucis refellere opus est pravas nonnullorum opiniones, seu potius monstra et portenta opinionum, quae non ad submovendam religionem dumtaxat, verum et ad subruendam justi et injusti distinctionem, atque ad omnem officii rationem pervertendam gliscens in dies opinandi licentia peperit.

Atque has quidem opinionum pravitates ad quatuor capita revocabimus: primum Hobbii, de quo ante dictum est; alterum eorum qui ad sui conservationem et incolumitatem omnia referunt; tertium Helvetii, qui ex corporeae voluptatis appetitione, ejus, inquam, voluptatis, quam et pecudes ipsae si loqui possent, voluptatem dicerent, initium sumit ac regulam eorum omnium, quae sequamur vel fugiamus. Cum hoc facit detestabilis Scriptor operis, quod *systema naturae* inscribitur; qui non satis sibi esse putans religionem impetere, quod alii nimis multi fecerunt, ipsumque Divinum Numen sic per cuniculos oppugnare, ut tamen Supremam ejus Majestatem vereri adhuc videretur, primus, horrendum dictu, insana ira furere aperte in Deum ac debacchari coepit, in idque pusillus homuncio virea contulit, fractas quidem et inanes, sed quas potuit, contulit, ut praesentissimi Numinis naturam, mentem, potestatem omnem ex rerum universitate et ex omni hominum memoria disjiceret penitus ac deleret. Hic Helvetio consentiens omni humanae mentis vi in corporeo sensu collocata, spe omni immortalitatis, omnique junctione cum Deo sublata felicitatem, quam quisque sequi oporteat, jucunditatis diuturnitate terminavit. Quartum caput depromam ex recentissimo scriptore, historiam qui contexuit plenam impietatis in sacra, arrogantis impudentiae in summos imperantes. Is vehementer admiratur tamdiu latuisse principia juris et morum; acriter insectatur inveteratam tot seculis ignaviam inscitiamque majorum, qui ea vel ex religionum dogmatibus, vel ex Platonicorum somniis depromere studuerint: hanc unam apertam esse juris omnis et virtutis regulam, utilitatem societatis, nec aliam quaerendam: justum, et e virtute esse quod utile sit civitati, majori virtute praeditum esse qui plus utilitatis in rempublicam conferat; minori, qui minus: contra

in vitio esse qui vel non juvet, vel noceat: ebrietatem non alia de causa vitiosam, quam quia juvandae patriae facultatem praeripit; nil praeterea aut in virtute aut in vitio ponendum. Neque istud tamen sic ab eo dicitur, quasi per se se honestum sit patriae consulere; sed ob hanc unam causam, quod ex commodiore statu civitatis, plura quisque in rem suam commoda vicissim reportet. Sed illud admirabilius quod scriptor iste societatis principium multo antea et a Grotio et a Pufendorffio, aliisque permultis positum non meminerit, nisi forte auctores istos abjiciendos putaverit, quod isti et religionis in societate habendam rationem velint, et sic honestum esse doceant patriae consulere, ut non solum proprii commodi causa, sed etiam cum suo detrimento patriae consulere quisque debeat.

Quae capita errorum breviter jam nobis sunt refellenda, ut disjecta veluti caligine ac remotis vepribus, illustrior nobis ac planior via pateat ad illud investigandum principium et effatum, quod quaerimus.

Atque ut ad Hobbium nos referamus, vix repetendum, quam secum ipse pugnet, dum jus omnium in omnia constituit; nam cum jus omne contrario et aequali jure prorsus elidi necesse sit, singulorum jura perimit, dum singulis idem jus in omnia tribuit.

Sed primum illud in Hobbio reprehendendum, quod metu omnia definiens et concludens, nullum locum relinquat benevolentiae, charitati, gratiae, amicitiae, quas velut semina virtutum natura pectoribus humanis inseruit, quibus videlicet homines a feritate belluarum ad mitiorem cultum atque ad humanitatis officia informantur, blandeque alii aliis conciliantur. Quae initia virtutum cum Hobbius aspernatur et respuit, perspicuum fit eum a natura ipsa desciscere. Quis etenim adeo ferox homo, adeo humanitatis omnis expers, qui non jucundo interdum benevolentiae sensu, aliqua cupiditate referendae gratiae moveatur? Quem recte factorum objecta species vel commemoratio non interdum oblectet? Quem non plus amici benevolentia, quam utilitas inde manans, afficiat? Atqui haec si quisque in animo suo experitur, a natura ea inesse oportet: notiones multas quidem rerum extrinsecus arripimus, sed intimas affectiones, quarum semina natura non inseverit, non magis extrinsecus quam novos sensus adsciscere valemus. Quod si ergo affectiones istae in homine sunt a natura insitae, Philosophi

partes sunt explorare quae sit earum vis, quo spectent, quid ex eis consequatur, quid valeant ad homines inter se conciliandos; ut Philosophum qui ea praetereat ac spernat, non immerito a natura desciscere dicamus.

Nec minus in eo reprehendendus Hobbius, quod juris originem e violentia duxerit, justumque statuerit quidquid ab eo qui vi majore polleat quomodolibet profectum sit. Nec ipsi latrones quod sceleste, quod crudeliter faciunt, juste et jure facere sibi persuadent. Quin, si archipirata non aequabiliter praedam dividit, non propterea id justum ceteri putabunt, quod factum sit ea vi, cui nequeant ipsi obsistere. Adeo mentibus omnium insculptum est, penitusque insidet justi et injusti discrimen, non ex vi ductum, sed naturali aequitate constitutum. Quam naturalem aequitatem, ex eaque natam justi, injustive notionem cum ex animis extorquere Hobbius conatur, cum natura ipsa pugnare convincitur.

Quod autem illud etiam justi, et injusti discrimen ad ea pacta referat quae homines inierunt, dum cavendi causa coetus et concilia celebrare coeperunt, in eo totius ejus sententiae inconstantia maxime se prodit. Nam si homines nulla vi cogente pacta conventa servare tenentur, id ex eo fit quod per se justum est pacta servare. Fac enim nullam aequitatem naturalem jubere ut pacta serventur, jam qui pactum fregerit, non peccabit adversus aequitatem naturalem, ergo in pactis violandis insons futurus est; quare si vis aliqua inesse pactis debet, necesse est prorsus legem hanc naturalis aequitatis agnoscere, quae jubet servare quod pactum sit; quae lex non ex anteriore pacto, quo fieret progressus in infinitum, sed vi sua consistit: cujus perpetuam vim et constantiam imminuere qui volet, hoc ipso firmitatem omnem pactis detrahet. Inconstans proinde ac sibi repugnans Hobbius, qui sublata aequitate naturali, quae jubet pacta servare, vetat perrumpere, aliquid juris ex pactis prodire posse autumaverit.

## §. III. *De his qui ad sui conservationem omnia referunt.*

Quod attinet ad alterum caput, nempe ad conservationem sui, nequit haec haberi neque ut initium, neque ut prima regula expetendorum: non ut initium, nam tametsi unicui-

que vita sua chara est, alia tamen homines vel habent vel sibi fingunt potiora, quae vitae anteponere non vereantur, quod declarant exempla eorum qui aut inanis gloriae aucupandae, aut dedecoris fugiendi causa mortem non solum oppetere, verum et sibi consciscere non dubitarunt. Non ut prima regula; secus omnia essent ad vitae hujus incolumitatem referenda, ideoque non fas tantum esset, verum et honestum et laudabile et gloriosum nil horum praeterire quae ad vitam conservandam facere viderentur. Quis porro, non dicam vir probus et frugi, sed non plane perditus ac naviter impudens profiteri audeat in concione, nil injustum, nil turpe sibi videri quo vita servetur, non pejerare, non parentes et patriam prodere; haec si faciant ad vitam servandam, non solum non turpia, sed justa et honesta judicanda?

Sed hic delitescere mihi videtur eximium humanae dignitatis ac praestantiae testimonium, quod jam enitar, si tantum consequi potero, ex illa obscuritate in apertam lucem proferre. Illud omnino constat omne animal, quod sensum habeat sui, conciliari sibi ad se diligendum ac tuendum. Hoc scilicet cujusque naturae initium ut ad sui conservationem et incolumitatem omni ope, viribus omnibus enitatur, nec a sui charitate discedere unquam valeat. Jam vero si homo totus esset e corpore compactus, si vis intelligendi qua pollet ex ipsa constructione corporis et corporeis motibus ac pulsibus prodiret, nec alio differret ab ea sensione, quam per totum corpus animantis fusam et corporeis motionibus illigatam censent, nisi quod in brutis ob crassiorem structuram sit obtusior, in homine contra explicatior; si res, inquam, ita se haberet, istud foret consequens, ut illa charitas sui quam natura ingenerat, tota referretur ad ea diligenda et tuenda, quae a natura sunt in homine posita, quibus ipsa natura hominis coagmentatur et circumscribitur, et est homo quidquid est. Vehementer enim repugnat, ut charitas, quam cuique natura ingenerat ad se, suumque statum conservandum, valeat ad diligendum, quod nec suum, nec ipsum sit, sed omnino alienum. Nec id minus absurdum reperietur quam si diceretur vim, quam natura oculis tribuit ad videndum, vagari extra colorum orbem posse, et ad sonos excipiendos valere. Itaque si homo totus est sensus corporeus, dum charitate sui se diligit, corporeum hunc sensum, corpoream permotionem ac

vitam, qua totus homo est, diligat necesse est, nec eamdem usquam aspernari aut respuere valeat. Atque, ut planius dicam, si natura hominis tota existit ex corporea quadam structura et motione, fieri nequit ut in homine dilectio sui a dilectione hujus vitae sejungatur. Atqui tamen sic sunt homines natura comparati, ut dilectione sui ad mortem oppetendam aliquando moveantur; sic plane affecti, ut amittenda vita non perdere se se, sed potius sibi consulere autument. Quod argumento est inesse quiddam in homine, quo intus admonetur non totum se esse, quod corporea temperatione, corporeisve motionibus continetur, sed aliquid superesse, quod fibris dissolutis adhuc tamen vigeat, et ad se se pertineat. Hinc, ut fere Tullius, cura illa foras spectans, animos acriter exsuscitans, et ad ea quae fortia, quae ampla et magnifica sunt, et ad ipsam vitae contemptionem officii vel dignitatis tuendae causa impellens. Quae aliena essent a natura, ipsiusque naturae constitutioni repugnarent, si tota hominis natura et vis ex corporeis fibris et motionibus conflaretur ac prodiret. Quippe tum dicendum foret ex charitate sui, quam natura ingenerat, illas permotiones enasci, quae ad naturam perimendam impellerent. Quo nil repugnat magis.

## §. IV. *De his qui vitae commodis omnia metiuntur.*

Jam aggrediamur ad tertium caput, quo ad jucunditatem et commoditates vitae, uno verbo ad privatum emolumentum et bonum omnia vitae officia referuntur. Et quidem quod auctores isti ex felicitatis appetitione initium ducant reliquarum appetitionum, in eo minime falluntur, sed in hoc errant gravissime quod felicitatem et felicitatis appetitionem vitae hujus spatiis et commodis concludant. Ipsimet Scholastici ex appetitione naturali, quam et felicitatis et boni generatim appetitionem dicebant, repetere non dubitarunt principium omnis appetitionis electivae. Hinc vulgatissimum apud eos axioma voluntatem nec malum ut malum adsciscere, nec bonum ut bonum reprobare posse: quidquid appetatur, id eo appeti quod aliquam boni vel veram vel fictam speciem praeferat, quod congruere videatur ac placeat. Verum quae placent, non una eademque ratione placent. Nam cum homo et sensu et cognitione sit praedi-

tus, aliud est boni genus quod sensu tantum attingitur, aliud quod cognitione et intelligentia cernitur. Prioris generis sunt quae jucunditate quadam sensum movent, cujusmodi bona sunt homini quodam modo cum ceteris animantibus communia. Sed est alia boni species, multo praestantior, quae mente et intelligentia percipitur. Nam, ut pulchre Cicero (*De Offic. l. 1, c. 3.*), imprimis hominis est propria veri inquisitio atque investigatio: ex quo intelligitur quod verum, simplex, sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum. Neque parvam in hoc esse agnoscit vim rationis, quod ea solus homo inter animantes perspicit quid sit ordo, quid deceat, in factis et dictis qui sit modus. Quin eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullam aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Quam similitudinem natura, ratioque ab oculis ad animum transferens, multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis, factisque conservandam putat. Hinc fit ut cum res ejusmodi obversatur, in qua species eluceat veritatis, convenientiae, ordinis, ad eam animus comprobatione aliqua moveatur, qua humanissima laetitia perfunditur, et ad eam rem expetendam invitatur. Quare si haec dissita bonorum genera conferre velimus (non enim accuratam hic bonorum partitionem instituimus) ea sic se habere comperientur; nimirum alia ideo, ut ita dicam, comprobantur, quia prosunt vel jucunditate afficiunt; alia vero ideo jucunditate afficiunt, quia rationis judicio comprobantur. In primo genere tota diligendi ratio in nobis est, pendetque ex privato commodo et utilitate, ad quam ea bona referuntur. In altero diligendi ratio inest in ipsis rebus, in quibus mens agnoscit dignitatem ipsis insitam, vi cujus approbationem eliciunt, quam deinceps et delectatio et appetitionis motus consequitur. Quare illae res dum expetuntur (quod non semper evenit, fit enim aliquando ut meliora probemus, deteriora sequamur, cujus rei explicatio non est hujus loci), eae non ob lucrum et emolumentum, sed pro dignitate sua et praestantia expetuntur, in easque amorem nostrum referimus. Sed cum alias a nobis de his rebus dictum sit, non est cur in illis latius explanandis hoc loco immoremur. Pauca tantum delibare visum est, ut appareret, quam turpiter aberrent, qui ex eo quod dilectio sui et felicitatis appetitio divelli a nobis nequeat, inde concludunt diligendi rationem totam ex privata utilitate, ex jucunditate et commoditatibus vitae petendam esse.

Quid autem ex hac philosophandi ratione consequatur, non ex me, sed ex patrono sectae cognoscite: meministis eum felicitatem seu beatam vitam in jucunditatis diuturnitate constituere. Sic porro scribere in hanc rem non est veritus ( T. 1. pag. 150. ): *si homo natura impellente cogitur beatam vitam expetere, cogitur etiam ea expetere, quibus ad eam perveniat. Otiosum foret, forte iniquum petere ab homine ut e virtute vivat, cum virtute colenda miser efficitur. Statim atque vitio quis felix efficitur, debet amare vitium. Ubicumque socordia et flagitium honoribus ac praemiis cumulantur, quid jam cujusque interest, aut aliorum commodis consulere, aut cupiditatum aestum restinguere?* Quod si quisquam est, qui ad haec audita non commoveatur ac perhorrescat, multi, puto, existimabunt non jam cum eo disputandum, sed aut curandum aut quasi desperatum relinquendum. Jam duo alia loca conferamus ( T. 1. pag. 144. ): *quisquis nil sibi timendum ducit, cito fit malus.* Et deinceps ( T. 2. pag. 243. ): *homines monendi sunt, si beati esse volunt, timere desinant.* Quid ergo timoris depulsione fiet homo malus simul et beatus! quid mirabilius auditu, quam ut eadem via iter ad felicitatem paretur et ad pravitatem! Innumerabilia ejusdem rationis ex eo libro depromi possent; quae aliquando fortasse depromemus, quibus pateat quid tandem portendat familiatis ea commendatio humanitatis, qua sectae patroni et adstipulatores permulcere animos cujusque generis hominum, et ad se se allicere student. Nec forte inutile aut injucundum fuerit proferre unam ex multis hujus sectae similitudinem cum veteri Epicureorum disciplina. Scilicet huic se philosophiae adjungunt haud pauci qui vix litteras attigerunt; singula genera commemorare non vacat. Sed isti dummodo se et religionis metum et praejudicatas, ut ajunt, opiniones abjecisse profiteantur, humanitatem crebro appellent, patronorum sectae nomina dicant et laudibus onerent, continuo Philosophi sunt et habentur. Atqui hoc ipsum jam in more positum erat apud Epicureos, auctore Tullio ( *L. 2. de fin.* ), qui eos sic affatur: *vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse, eum qui philosophus futurus sit, scire litteras. Itaque ut majores nostri ab aratro abduxerunt Cincinnatum illum, ut Dictator esset; sic vos de Pelasgis omnibus colligitis bonos illos quidem viros, sed certe non semper eruditos.* Et alio lo-

co (*L. 1. de fin.*): *quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt Epicurei. Sunt aliae quoque causae. Sed multitudinem hoc maxime allicit: quod ita putat dici ab illo: recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, idest voluptatem. Homines optimi non intelligunt totam rationem everti: si ita se res habeat. Nam si concederetur, etiamsi ad corpus nihil referatur: ista sua sponte et per se esse jucunda: per se esset et virtus et cognitio rerum, quod minime ille vult, expetenda.* Sic et nunc forte imprudentibus nonnullis evenit, ut familiari ea et virtutis et humanitatis commendatione capti, non satis perspiciant, quorsum evadat illa et auctoritatis contemptio, et veteris doctrinae perversio.

## §. V. *De societatis utilitate ducta ex una proprii commodi consideratione.*

Restat quartum caput, ad quod eorum sententia revocatur qui virtutis notionem cum societatis utilitate confundunt; qui si dicerent honestum esse per sese patriae servire, in eamdemque maxima ornamenta et commoda pro viribus conferre, honesta eorum esset ac plena dignitatis oratio. Sed non ita hoc ab illis dicitur. Scilicet sic sentiunt ob eam rem ab unoquoque societati inserviendum, quod ex officiis in societatem collatis multa in quemque commoda et emolumenta vicissim proveniant: quippe neminem unum sibi sufficere, adeoque nitendum cuique maxime ut alios ad se alliciat, eorumque studia et vires ad se juvandum pertrahat. Equidem non id reprehendendum videtur, quod quis collatis in societatem officiis, ipse vicissim e societate aliquid emolumenti expectet. Sed isti graviter peccant. 1. Quod ex privato dumtaxat commodo initium sumant bene merendi de civitate. 2. Quod virtutem in una societatis utilitate constituant, nec aliam praeterea ullam agnoscant. Et quidem nusquam dubitatum est, ut florente statu civitatis multa in singulos commoda promanant, sic eadem labefactata perniciem et exitium singulis imminere. Sed et istud etiam compertum est quod et scriptor ille ultro fatetur, in omni civitatis constitutione nusquam opportunitates deesse, quae multis commoditatem praebeant rerum augendarum cum civitatis, aliorumve detrimento. Civitas tamen hoc incommo-

do affecta nihilominus stat, ipsi vero, ut Sextilius ille, de quo apud Ciceronem ( *L. 2. de fin.* ), laeti et alacres male partis fruuntur. Jam si non aliter quam proprii commodi causa in officio est ac in recte factis, ut quisque societati opituletur ac serviat, non solum non peccare, sed justi officii partes implere merito dicetur, qui plurimum commodi etiam cum aliorum incommodo comparare sibi voluerit. Nam si dicerent affectum bene merendi de civitate ipsum per se laudabilem esse, aliquid jam vi sua honestum agnoscere inciperent, nec vetare possent, quin ea honestatis ratio in alia deinceps multa transferretur.

Hic porro fingatur peritissimus artifex, qui arte sua et ingenio multa in patriam commoda invehat, sed aliunde perditis moribus. Fingatur ex adverso vir probus, et frugi, sed inops rei et ingenii, fractis viribus, qui nec ope nec consilio patriam juvare queat; quis non hunc illi alteri virtute praestare fateatur? Quod qui neget, eum communem sensum extinguere velle videri omnino necesse sit. Quid? Illi ipsi qui firma aetate domi forisque ingentes utilitates patriae pepererunt, num propterea virtutem amisisse putandi erunt, cum senio confecti nil jam praestare valent, quo patria juvetur? Ergo virtutis ratio et laus non tam in comparatione utilitatis, quae sine virtute praestari quandoque potest, quam in studio et affectu bene merendi ponenda est; quod qui negant pessime consulunt civitati, dum videri cupiunt ei velle quam maxime prodesse. Cujus rei confessio scriptori nostro vel incauto vel inopinanti aliquando excidit, a quo nimirum istud alio loco scriptum est: ubicumque homines cupiditate lucri non amore officii ducuntur, quaestuosae artes honestioribus anteponuntur; qua ex re innumerabiles pestes in rempublicam manare ostendit, quas longe lateque persequitur. Quis porro non videat, si est aliquis amor officii a privati commodi cupiditate sejunctus, non omne officium ex propriae utilitatis consideratione prodire, sed aliquod esse officium honestate sua constans, quod etiam ab amplioribus commodis aucupandis removeat, ut honestatem prae lucro sequamur. O praeclara vis honestatis, quae vel infensissimos sui oppugnatores, tamen imprudentes aliquando capiat, et ad se vel invitos revocet! Quod jam certius argumentum requirimus, quo probetur, qui honestati obsistat, eum obsistere naturae, quam studio expellas, licet, tamen usque recurret? Quod si amor offi-

cii, quod si affectio bene merendi de patria, nulla etiam utilitate secuta, laudabiles sunt per sese, cur non et laudabiles et cum virtute conjunctae affectiones aliae, quae moderationem afferunt cupiditatum? Ebrietatem ponit hic scriptor in vitio ob hanc unam causam, quod adhibendae pro societate industriae facultatem eripit: et haec quidem una labes est ebrietatis; sed cur non etiam vitiosa ebrietas concedatur ob ipsam immoderationem atque intemperantiam? Fingamus duos homines in duas dissitas insulas, plane inhospitas, tempestate delatos, omnisque adeo convictus humani seu societatis expertes. Unus frugibus et baccis, quae terrae foetu profunduntur, immoderate vescitur, alter parce, et quatenus opus ad vires reficiendas, vitamque sustentandam: ille adversum casum impotenter ferat, et modo lacrymans, modo furens, questibus insanisve clamoribus auras, sylvas, littora compleat; contra hic magno erectoque animo constantiam ac tranquillitatem retineat; quis dicat nil inter eos duos homines differre? At difficilis forte futura est dijudicatio uter sit alteri praeferendus? Scilicet ut in re obscura et ancipiti Philosophus e scriptoris nostri schola sustinebit se se, haerebit, dubitabit, nec verebitur affirmare moderatum istum, constantem et pacatum virum, immoderato illo, furente, abjecto meliorem et laudabiliorem esse? Ego vero non vereor quemquam omnino, ac scriptorem ipsum appellare, interroget quisque se se, et quod sensus, quod ratio, quod natura edixerit, id sequatur. Fidenter dico, neminem unum futurum esse, quem miserabilis casus forti, magno, constanti animo toleratus, non admiratione aliqua et comprobatione moveat; quem fractus, debilitatus, impos sui animus non offendat, non laedat. Quod si non esset, tragoedi nulli essent. Itaque ex animi affectionibus, etiam extra omnem humanum convictum aliae sunt laudabiles, quae admirationem, comprobationem, benevolentiam eliciant; aliae, contra. Porro quid aliud virtus est, quam affectus, habitusve laudabilis, laudabiles eos faciens in quibus est? Quid vitium, nisi affectio contraria? Erunt ergo et virtutes agnoscendae et vitia, quae constent per sese.

Jam animadvertite quantum haec sententia utilior sit civitati quam altera. Nam qui patriae non alia causa servit, nisi ob suum commodum, nusquam sic paratus esse poterit, ut mortem patriae causa oppetere velit: quam enim utilitatem caperet, cum sibi esset moriendum? Contra qui ho-

aestatem sequitur, vi sua honestum judicabit privatum commodum communi bono postponere, omnemque dolórem suscipiendum potius quam ullam partem officii deserendam putabit. Quae autem civitas non magis optat cives habere, qui honestum ducant pro patria occumbere, quam qui sui tantum commodi causa patriae serviendum existiment?

Idem scriptor cum exponere aggreditur, qui soleat esse in populis progredientibus aetatibus artium ac scientiarum cursus, animadvertit prima aetate necessariis tantum artibus locum esse; coli deinde liberales artes, quibus ingenia expoliuntur, tandem maturis imperiis et rebuspublicis philosophiam lento gradu adventare, quae senectutem his portendat, eademque sustentare frustra laboret: Athenas Philosophis clarere coepisse uno fere seculo ante ipsarum excidium, quod Philosophi illi visi sunt praenunciasse. Sed quae demum fuit ea philosophia, quae Athenarum exitium portendit? Nil opus divinare. Auctorem bonum habemus: unde, quaeso, Polybius mali labem duxit? Quas ille causas memoravit? Unam, unam omnino, velut praecipuam, eam scilicet philosophiam, quae spreta religione nullam jurisjurandi rationem haberet, omnia propriis commodis et utilitatibus metiretur. Haec perniciem praenunciavit, quatenus attulit. Quin et gravissimus auctor, quod norunt omnes, non obscure vaticinatus est futurum progredientibus aetatibus, ut ea philosophandi ratio easdem in Romana Republica ruinas ederet, quas ediderat in Graecia; quod eventus mirifice comprobavit: quod idem confirmat scriptor, qui commentarium edidit de causis amplificationis et imminutionis Romanae Reipublicae; quod et testatum habemus in alterius recentioris libello (*Diction. philos.*), qui Tullii aetate Equites, Senatoresque Romanos Epicureos fuisse docet, pessimos homines, a quibus profligata Respublica et funditus eversa est.

In eamdem rem facit quod isti recentiores ajunt ab hoc ineunte seculo philosophiae progressus potissimum repetendos esse, hancque propterea aetatem commendatione philosophiae, velut propria ac nativa laude insignem in omni posteritate futuram; aliunde non dissimulant ab hoc etiam ineunte seculo, luxu diffluente universe mores in pejus ruere coepisse: multa hic sane disputari possent. Sed argumentum concludet, qui volet.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

## §. VI. *Ciceronis et antiquiorum sententiae.*

Nunc paucis delibanda quae summus et Orator et Philosophus de juris ac legum initiis ex antiquioribus, Platonicis potissimum et Peripateticis deprompsit, suaque fecit, et auxit.

Quod si quis miretur, quae sumpta sint e Tullio, ea jejune et inornate dici, cogitet sic nobis persuasum esse, ei qui velit Ciceronis vim et copiam expromere, Ciceronem ipsum esse describendum. Nec vero dum aquam haurimus e flumine, expectamus, ut cursum eum et sonum in angusto vase retineat, quem in flumine habuerat. Doctrinam itaque Tullii non minus quam illorum veterum ad pauca capita revocare conabimur.

Et initio quidem monet eo disputationem totam pertinere, ut intelligamus cujus muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi sumus.

1. Itaque docet a Deo causam ordiendam potissimum, cujus ratione, potestate, numine natura omnis regatur. In Deo porro perfectam esse rationem, quae rite nominatur sapientia.

2. Rerum hanc universitatem praeclare sic a summo et praepotente Deo constitutam, ut omnia certo et constanti ordine contineantur, et unumquodque in id moveatur quod sit naturae suae aptum et accommodatum: quippe id imprimis decet sapientissimum effectorem et artificem.

3. Hominem vero praeclara prorsus conditione generatum esse, quod a Deo mentem habuerit cognitionis et rationis participem, qua ratione cum nihil sit melius, et haec in Deo sit, sequitur ut sit hominis aliqua cum Deo rationis societas.

4. His porro muneribus et viribus, quibus instructi a Deo et subornati sumus, facile intelligi, nos ad verum cognoscendum natos esse, simul et ad decus expetendum, in quo convenientia et ordo elucet qui rationem maxime attingit; tum etiam ad societatem colendam, quo pertinet benevolentia, gratia, amicitia, quarum virtutum semina natura humanis pectoribus inclusit.

5. Atque haec quidem utpote accommodata naturae hominis seu rectae rationi, eidemque congruentia, natura quo-

que honesta esse, et recta et justa: contraria turpia, prava, injusta.

6. Hunc porro eumdem ordinem maxime consentaneum esse illi perfectae rationi (sapientiam intellige) quae in mente Divina est (1).

7. Hujus vero supremae rationis seu sapientiae hanc vim esse, ut ad recte facta vocet, a peccatis avocet.

8. Hinc sempiterna lex in mente Divina existens, jubens quae recta sunt, contraria vetans.

9. Ex qua lege prodit ea quam naturalem dicimus, quippe cum ratio quam Divino munere homo accepit, confirmata est, et ordini Divinae Sapientiae consentanea, eam quoque vim habet, ut ad recte facta impellat, a peccatis retrahat.

10. Ut proinde lex ea non immerito a veteribus dicta sit recta ratio in jubendo et vetando.

11. Haec lex nec tolli potest, nec abrogari (quippe tolli non posset sine rectae rationis et ordinis perversione; perverti autem nequit ordo Divinae Sapientiae).

12. Cujus etiam legis habetur apud Tullium haec descriptio: ut sit justorum, injustorumve distinctio, ad illam sempiternam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt, et tuentur bonos.

## §. VII. *Universale principium seu effatum moralis prudentiae Juris.*

Cum in legis nomine ea vis sit, ut eo significetur norma quaedam agendorum; omnis autem norma et regula ex fine et ordine ad finem ducatur, sequitur ut juris et legis principium in ordine aliquo sit constituendum. Hoc pulchre vidit Augustinus, vir cum virtute omni excellens, tum ingenii magnitudine ac philosophiae laude non ipso Platone inferior, qui proinde ex ordine notionem legis aeternae, e qua leges naturales omnes profluunt, sumendam duxit (De

(1) Ex divina mente quae omnia intelligibilia continet, et veritas omnis ac veritatum nexus, adeoque et prima ordinis ratio, et origo pendet.

lib. arb. c. 6. ): *ut breviter*, inquit, *aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima*. Quo ex eodem fonte manat haec alia ejus notissima definitio ( L. 22. cont. Faust. c. 27. ): *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Illa proinde universalis enunciatio, illud effatum, quod inter hujus disciplinae optata Groningius recenset, habemus pridem ab Augustino praeclare observatum, verbisque aptissimis explicatum: istud nimirum, quo justum esse et intelligimus et dicimus, ut omnia sint ordinatissima. Quippe quae ad axiomatis dignitatem faciunt, ea in hoc effato reperimus, ut et perspicuitate sua se probet, et quae referuntur ad jus naturae, universa complecti videatur. Quid enim tam perspicuum, quam istud imprimis cum rectae rationi, tum maxime Divinae Sapientiae ac voluntati congruere, *ut omnia sint ordinata*? Nam si eos demum inter homines sapientia prae cereris excellere judicamus, qui faciliorem et aptiorem in rebus ordinem praescribere norunt, quis neget istud ad sapientiam maxime pertinere, ut congruens ordo in rebus constituatur, omniaque adeo sint ordinatissima?

Aliunde si vires et propensiones, quibus homo est a natura instructus, paullo accuratius inspicere velimus, et quo illae spectant distincte investigare, ex ea virium et propensionum comparatione cum rebus, ad quas referuntur; adeoque ex ipsa humanae naturae constitutione quadruplicem ordinem prodire comperiemus, unde et quatuor summa legum naturalium capita, et virtutum moralium initia, et humanitatis praecipua jura sponte sua fluant ac ducantur. Est autem quadruplex iste ordo quo homo, 1. Refertur ad Deum. 2. Ad sese. 3. Ad alios homines. 4. Ad res inferiores.

§. VIII. *De humanae naturae constitutione, seu quadruplici ordine, e quo legum naturalium capita, moralium virtutum initia, et praecipua humanitatis jura ducuntur.*

Primo itaque istud omnino constat, hominem quidquid est, quidquid boni ejus natura continet, id sibi a Deo Optimo Maximo tributum: aliquam esse homini cum Deo, ut

ante ex Tullio vidimus, rationis societatem; nec proinde aut multa auri argentive possessione, aut sectandis voluptatibus, aut capiendis honoribus, aut gloria, aut multarum exquisitarumque rerum scientia felicitatis appetitionem expleri, nec adeo sine Dei numine felicitatem homini obtingere posse; quae quidem antiquiores ethnici, maxime Pythagorei et Platonici, quamquam imperfecte, utpote caecis tenebris involuti, aliquo tamen modo viderunt.

Ex hoc ordine hominis in Deum prodit primum caput ac principium juris naturae, quo homo in Deum se suaque referre debet, eidemque ut Supremo Domino, ac sapientissimo Numini parere.

Hinc religionis officia, praestantissimae virtutis, qua reliqua omnia vitae humanae munera et officia sanciuntur; ut merito Cicero (*L. 1. de nat. Deor.*) dicere potuerit, ea sublata, simul et fidem, et societatem humani generis, et excellentissimam virtutem justitiam tolli, unde perturbatio vitae aequitur et magna confusio. Sed hic animadvertendum, religionem, quam vocant naturalem, homini haudquaquam sufficere; proinde summo Dei beneficio humano generi consultum esse superiore ac coelitus illapsa doctrina, quam Christiani, et inter Christianos ii soli puram et incorruptam tenent qui Catholicam Romanam religionem profitentur. Sed de divinitus patefacta religione non est hujus loci disputatio.

Prima itaque lex naturalis manans ex ordine hominis in Deum, dicetur *lex perfectissimae ac necessariae obtemperationis, obsequii, servitutis*, quam Scholastici aptissimo vocabulo significarunt, ducto ex eo verbo, quo pendere homines e Deo quoad omnia intelliguntur.

2. Sic homo natura comparatus est, ut quamvis sit multis viribus et propensionibus instructus, istae tamen nusquam in actum prodire valeant, nisi accedente rationis judicio et imperio: etsi enim objectis rebus pellatur animus, cupiditates excitentur, viresque in promptu sint, nulla tamen actio humana prodibit, nisi se homo sua sponte sese ad agendum quidvis aut moliendum libere induxerit. Itaque et istud est hominis natura proprium ut sese in finem propositum moveat, suos actus regat, suasque vires et propensiones consilio suo, electione, imperio moderetur.

Altera proinde dicetur *lex naturalis imperii*, manans

ex ordine rationis ad reliquas vires et propensiones, quibus homo instructus est.

Huc referuntur 1. Praecepta quae pertinent ad animum, ut par est, excolendum, et virtute prudentiae imbuendum, ut quidquid in quaque re optimum sit ratio perspiciat, recteque de agendis consulat, judicet, ac imperet. Quae praecepta valebunt ad sustinendam in obscuris assensionem, ne praecipiti errore mens labatur; ad ea seligenda in dubiis quae tutiora sunt, ne inani probabilitate a veri, et recti semita et regula deflectat. Referuntur 2. Praecepta quae pertinent ad animi firmitatem, qua ratio velut armata imperium teneat, nec ulla perturbatione, aut cupiditatum aestu, aut objectis terroribus e statu suo dimoveri se patiatur.

3. Natura homo comparatus est ad societatem cum aequalibus ineundam et colendam.

Tertia itaque *lex dicetur naturalis inter homines societatis*.

Ad hanc referuntur benevolentiae, justitiae, liberalitatis, gratiae referendae, comitatis munera et officia.

Atque ne quis hic error nobis obrepat, monendum ducimus non illos existimandos esse a societate discedere, qui frequentiam urbium, qui coetus, et vanas plerumque confabulationes hominum ea de causa defugiunt, ut liberius et expeditius in abditarum, et pulcherrimarum rerum investigatione versentur; quippe horum studiis et inventis multa deinceps in societatem commoda et ornamenta proveniunt. Multo minus in societatem peccare illi sunt censendi, qui eo consilio abdunt sese in solitudines, ut pie religioseque divinarum rerum contemplationi vacent; nam isti societatem non deserunt quam charitate complectuntur, quamque juvant cum piis apud Deum precibus, aliisve religionis officiis, tum cohortationibus, ac praeclaris virtutum exemplis, quibus homines ad humana omnia prae honestate contemnenda magnopere inflammentur.

4. Videmus fruges et alia quae terra parit ac profundit, tum pecudes, et animantia reliqua ad usus humanos sic accommodata esse, ut haec rerum ubertas non fortuito nata, sed consulto donata censeri omnino debeat. Itaque viribus homo pollet quibus ea occupare, et mente, qua de his in proprium commodum rationis consilio et arbitratu disponere valeat. Quae facultas quatenus et rationi et legis praescripto consentanea jus dominii constituit.

Quarta proinde *lex dicetur naturalis dominii hominis in res inferiores*, quas natura largita est ad usus et commoditates vitae.

Huc referuntur quae de moderatione in usu rerum ex rationis praescripto adhibenda traduntur.

Ex illo proinde quadruplici ordine qui ex humanae naturae constitutione sponte sua prodit, quatuor principia seu praeceptorum genera et capita enascuntur, quae et universam vim disciplinae juris complecti posse videntur, eademque simul colligata inter se, utpote nexa ex illo communi principio et effato quo constitutum est, *justum esse ut omnia sint ordinatissima*.

Quemadmodum ex eodem ordine ducantur jura naturae hominis congruentia.

## §. IX. *De jure defensionis ac sui conservationis.*

Multiplici virium ac propensionum instrumento et apparatu homo Dei Optimi Maximi munere instructus est, quibus ad sui conservationem, perfectionem, et felicitatem juvaretur. Quo loco non est praetereundum quod Aristoteles animadvertit, vitam ad actionem referri; actionem ad perfectionem homini convenientem; utramque porro ad felicitatem.

Hinc jus et officium oritur, quod homini a natura tributum et impositum est ad sui conservationem, injuriaeque depulsionem; ea scilicet moderatione adhibita quam inculpatae tutelae ratio exposcit.

Multa exinde consectaria fluunt: 1. Minime defensionem cum vindicta confundendam. Defensionem cuique privato jura omnia concedunt, sic tamen ut amplior vis non adhibeatur quam quae ad propulsandam injuriam, atque ad sese tuendum requiritur: nam quod plus vis adhiberetur, non jam ex tuitionis necessitate oriretur, ac proinde justae ac moderatae defensionis limites transiliret. Vindicta porro munus est legis, quae in commune bonum spectat, ut proinde id muneris ii tantum exercere valeant, qui publica et legitima auctoritate praesunt.

2. Turpissime proinde illos aberrare, qui non solum vindictae jus in eo statu, quem naturae vocant, privato cuique attribuunt, sed quod foedius est, ex injuria infinitum jus enasci docent adversus eum qui injuriam intulerit. Nam et

quamquam puniendi jus in statu naturae privatis concederetur, quod minime damus, non ex eo sequeretur jus illud infinitum quod isti comminiscuntur. Etenim puniendi jus ex puniendi causa modum sumere debet, non ex libidine ulciscendi. Puniendi causa delictum est, quo quis poena dignum se praestat: pro majori ergo vel minori gravitate culpae, majoris etiam vel minoris poenae dignus quisque redditur: ordo proinde justitiae postulat, ut prout quisque se majori aut minori culpa obstrinxerit, gravius etiam aut levius in eum animadvertatur.

3. Sequitur nemini usquam licere vita se privare. Quippe nullum tempus est quo vitae beneficio ac munere homo uti nequeat ad aliquam virtutis actionem. Nefas autem homini praeripere sibi curriculum illud virtutis, a Deo praescriptum, totoque vitae tempore conficiendum. Quamobrem sapienter illi veteres, qui negabant fas esse homini e statione vitae injussu summi Imperatoris decedere, ne munus sibi a Deo impositum defugere videatur.

4. Hinc potest, et aliquando etiam debet homo ex virtutis praescripto, vitam certo discrimini objicere. Quod quemadmodum locum habeat, fuse disputatum est in Commentario de legibus (1).

5. Hinc demum patet vitae potius quam honestatis jacturam hominem pati oportere. Nam si mortis metu liceret id facere quod sua natura turpe sit, jam quod sua natura turpe est, accedente illo metu honestum evaderet. Atqui hoc repugnat quammaxime; fieri enim haud potest, ut quod rectae rationis ordinem vi sua pervertit, illud idem rectae simul rationi consentaneum sit. Itaque sic homo fortis et probus paratus esse debet, ut nullum supplicium recuset, dolores acerbissimos et crudelem mortem perferat potius, quam ullam necessarii officii partem deserat; neque bonus civis existimandus erit unquam quisquis pro salute patriae, cum opus est, mortis periculum adire vereatur. Sed hic paullo immorandum. Si morte animus extinguitur, adeoque tota felicitas, quam adipisci homo valet, vitae hujus spatiis concluditur, quod Epicurei magnopere volunt; qua ratione fieri unquam posset, ut homo ejusmodi, qui, ut dicunt, nil nisi sua causa cupit, mortem potius oppetat, quam in flagitium incurrat? Quid enim spectat, qua spe felicitatis adduci po-

(1) Commentarium hoc de Legibus, cujus etiam superius meminit Eminentissimus Auctor, nunquam editum fuit, edetur vero a nobis suo loco.

test, ut vita, quam honestate privari se malit? Quem ex illa constantia emolumenti fructum sibi polliceatur, qui sciat jam moriendum, morte autem sensum omnem extingui sentiat? Hic ergo recta ratio, quod fieri non potest, a seipsa dissentiet; siquidem quod ipsa imperabit ut rectum et honestum, illud idem vetabit, ut felicitati adversum. Atque hoc quidem dissidium, quod in naturam natura repugnante nefarius error invehit, interposita religione tollitur. Nam cum felicitas homini proponitur tamquam virtutis praemium in alia vita ex praescripto divinae religionis obtinendum, optime suae felicitati consulit, qui vitae hujus incolumitati virtutis conservationem anteponit. Itaque una religio, quod certissimum est veritatis argumentum, rectam rationem cum recta ratione, virtutem cum felicitate conciliat. Aut ergo dignitas ea omnis, quae ex virtutis constantia oritur, tollenda est e vita, aut religio et animorum immortalitas retinenda. Nec vero praetereundum quam facile religionis contemptores in humanae dignitatis contemptum adducantur, qui nil tam cupere videntur, quam ut sibi persuadeant una se cum belluis generis communione, ac velut agnatione contineri, in quo etiam elucet praestantiae religionis argumentum, quae sine humanae naturae dedecore violare non possit.

## §. X. *De jure libertatis.*

Ex ordine naturalis imperii rationis in reliquas hominis vires et propensiones oritur jus nativae libertatis, qua homo ex propriae rationis consilio ac judicio se suosque actus regere valet. Haec porro libertas quemadmodum ex rationis imperio enascitur, sic prorsus est ejusdem rectae rationis praescripto coercenda, ut sit moralis et legitima. Proinde naturalis libertas, quatenus moralis est, veramque rationem juris habet, non est potestas quidvis audendi, sed facultas agendi ex rationis imperio, quod recta ratione agendum esse aut agi posse perspicitur. Jam ergo vel in statu naturae, si quidem existeret, jus libertatis legi naturali obnoxium esset, nec posset ab ea deflectere, quin rationem juris amitteret.

Praeterea cum ipsa recta ratio praeter legem naturalem, alias quoque leges exposcat pro locorum ac temporum opportunitate constituendas, quae pertinent ad humanae societatis ordinem tuendum, et sine quibus nec florere nec sta-

re civitas ulla potest, sequitur, ut illis etiam legibus, quae hominum voluntate constituuntur, libertas etiam obnoxia esse debeat: minimeque propterea libertati, prout facultas moralis et jus est, officiunt leges, quae humanis necessitatibus postulantibus, legitima auctoritate feruntur.

## §. XI. *De juribus e societate manantibus.*

Lex naturalis societatis duo potissimum spectat. 1. Aequalitatem naturae inter eos tuendam, qui sunt societatis participes. 2. Munerum diversitatem, quam societatis status exposcit, ut singulorum incolumitati et commodis prospiciatur, ipsaque societas bene et ordine constituta tueri se se ac omnino consistere valeat.

Atque hoc probe intelligendum aequalitatem naturae longe abesse a perfecta in re omni paritate, qua nil hominem inter et hominem differat. Paritatem ejusmodi atque ad omnes numeros exactam similitudinem natura nullam esse voluit: non pares vires, non paria ingenia et studia; nec paullisper consideranti minor in hominum ingeniis et studiis dissimilitudo apparebit, quam quae se prodit in vultus, et oris lineamentis. Quin aetates ipsae hominum non pari gradu procedunt, ac labuntur; non uno veluti statu ac tempore aetas aetati succedit, sed nascendi conditione omnes aetatum varietates simul existunt, ut nullo tempore desint, qui muneribus illis defungantur quae sunt cuique aetati apta, et convenientia, quo fit magno generis humani bono, ut adolescentiae inscitia et juvenilis aetatis ferocitas senum prudentia regatur et mitescat, cujus etiam rei indicio est quod canescenti aetati auctoritatem ex veneratione natura ipsa conciliat.

Aequalitas proinde naturae sic tuenda est in societate, ut munerum varietati sit locus, quam optimus civitatis status vehementer exposcit. Atque ut cetera praetereamus, quemadmodum navis cursum tenere non potest, nisi adsit gubernator, qui clavum teneat, et cui omnes pareant, sic civitas nulla consistere omnino valet sine gubernatione, qua singulorum studia sponte sua in diversas et contrarias partes spectantia contineantur, et opportunis legibus ac institutis in commune bonum impellantur. Vere proinde Cicero (*L.* 3.

*de leg.*) dicere potuit, nil tam aptum esse ad jus conditionemque naturae, quam imperium, sine quo nec domus ulla, nec civitas, nec gens, nec universum hominum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest.

Scilicet homines cum aequales natura, et origine, tum etiam ad societatem apti procreati sunt; cum autem societas sine munerum distinctione et varietate consistere nequeat, illud sequitur, ita haec comparata esse ut alterum alteri non officiat, sed aequalitas naturae cum munerum varietate, eorumdemque majori vel minori praestantia optime consistat, simulque illa munerum distinctio, ac praestantia non ad convellendam, sed ad tuendam aequalitatem naturae valere debeat. Ad aequalitatem naturae maxime pertinet aequabilitas juris; quae, ut recte Tullius animadvertit, conservari nequit, nisi adsint qui summo imperio praesint civitati, eamque regant et moderentur; quod summum imperium cum civitatis incolumitati non solum aptum sit, verum etiam necessarium, sequitur illud quoque esse naturae ordini ac legi accommodatissimum; ut merito summae potestatis jura ex ea lege repetantur, qua justum est omnia esse ordinatissima.

Hinc duplex praesertim ordo in societate se prodit, unus civium inter se, alter privatorum erga Magistratus et summos imperantes, et vicissim; ex qua ordinum diversitate, diversa quoque jura et officia manant, quorum non est hujus loci distincta enumeratio. Tametsi nil facilius quam ea quae de commutante et distribuente justitia, tum de legali et vindicante in Scholis disputari solent, in hunc locum transferre, et ex his, quae faciunt ad ea jura illustranda depromere.

Sed quod attinet ad justitiam commutantem et distribuentem non abs re fuerit animadvertere, non satis causae, ut nobis quidem videtur, Grotio fuisse, cur eam partitionem ab Aristotele primum profectam, deinde communi usu probatam reprehenderet, et rebus ipsis non mutatis nova correctricis et attributricis justitiae vocabula inveheret. Nam quod ait eam justitiae partem, quae commutatrix dicitur, non totam in commutandis seu contrahendis rebus versari, puta emendo, vendendo, conducendo, locando, sed ad alia multa pertinere; id vero nec Aristoteli latuit, nec doctissimis viris, qui eam partitionem probaverunt; qui propterea non ideo commutatricem illam dixerunt, quasi eam ad permutationes tantum adstringere vellent; sed quod inducta inae-

qualitas commutatione aliqua tollitur, dum id quod injuste ablatum fuit, aut stricte quomodocumque debetur, aufertur ab eo qui tenet, ac in eum redit, qui habere debet. Cum ergo sic definiri soleat justitia commutatrix, ut ea etiam amplectatur quaecumque Grotius rite refert ad emendatricem justitiam, non fuit causae cur probata partitio propter notationis ambiguitatem diuturno jam usu sublatam repudiaretur.

Neque veteribus ignota fuit huic justitiae partitioni respondens divisio in jus strictum seu perfectum, et minus strictum vel imperfectum, quorum unum commutatrici, alterum distributrici justitiae subest; qui propterea constanter docent, quod ex justitia commutatrice debeatur, stricto jure deberi, nec sine injuria, quae sarciendi obligationem inducat, jus illud violari posse. In his vero quae subsunt justitiae distributrici, quandoquidem ornamenta illa, quae pro meritis distribui debent, non stricto jure ad eum pertinent, qui ceteroquin dignus est prae multis, in quem ea conferantur, ex violata justitia distributrice non oriri sarciendi obligationem; nisi simul, quod non raro contingit, commutatricis etiam justitiae violatio accesserit. Sed haec notiora sunt, quam in iis exponendis diutius immorandum sit.

## §. XII. *De jure proprietatis primigeniae.*

Demum ex lege naturalis dominii, quod humano generi Dei beneficio in res inferiores tributum est, oritur jus originarium proprietatis acquirendae earum rerum, quae cum nullius essent, a singulis ad victum et alios vitae usus occuparentur. Sed cum ad societatem homines comparati sint, ordinis ratio id maxime postulat, ut acquirendae vel transferendae proprietatis jura communis boni causa civitatum legibus regantur ac sanciantur. Sunt autem proprietati ac dominio affinia quaedam alia jura, quae legibus quoque civitatum circumscribuntur.

Igitur ut legis naturae praecipua capita et virturum moralium initia ex illis quatuor principiis prodire videntur, sic ex iisdem commode peti possunt jura omnia, quae homini natura tribuuntur. Propterea si de singulis articulatim et distincte, ut par est, disserere vacaret, unum veluti corpus moralis prudentiae juris existeret, cujus partes velut ex una communi stirpe prodeuntes una constrictione doctrinae teneri, atqueque congruere videri possent.

# PARS TERTIA

## §. I. *Prudentiae juris naturalis partitio.*

Commode in jus naturae transferri posse videtur ea generalis et simplex partitio, quam in jure civili Justinianus adhibuit, ut jus omne dicatur pertinere ad personas, ad res, ad actiones, seu obligationes.

## §. II. *De personis.*

Differunt personae ratione status seu conditionis. Status autem triplex distingui potest, nimirum libertatis, familiae, civitatis.

## §. III. *De statu libertatis.*

Statum libertatis haud pauci hodie non alium intelligunt, quam qui aliter status naturae vocatur; statum eum scilicet quo nulla civili adhuc societate constituta homines degunt sua omni naturali libertate fruentes, nec imperio cujusquam parentes.

Nullum hactenus certum monumentum reperi statum ejusmodi aliquo saltem longiore intervallo viguisse, quo dissiti plane homines viverent, nulla officiorum communicatione, nulla lege aut more, qui legis vim haberet, constricti. Nam quod attinet ad occidentales Indos, qui quandoque in exemplum afferri solent, constat vel cum ad eos Europei pervenerunt, societates inter eos repertas esse, quarum aliae senum consilio, aliae et quidem plures unius imperio regerentur; nec ideo exleges fuisse quod scriptas leges non haberent, cum apud eos antiquissima instituta pro legibus essent. Quod vero etiam homines nonnullos memorant, sylvestres plane ac feros, quamquam multa quoque de his hominibus fabulose narrantur, non magis inde peti potest naturalis conditio humani generis, quam ex monstris duorum capitum, quorum exempla frequentiora sunt quam hominum sylvestrium, naturalis nascendi conditio repeti valeat. Nec ipsi cyclopes, gens efferatissima, societatis adjumentis omni-

no caruit: quippe ad Polyphemi clamores et ejulatus, reliqui accurrunt auxilium et opem latuti.

Quod si dissitae familiae aliquo tempore per agros et sylvas vagarentur, nulla lege consociatae, fieri tamen haud posset, quin eas aut necessitates vitae, aut appetitiones a natura insitae, et ipsa humani convictus blandimenta ab hac feritate paullatim revocarent, atque ad communicandum inter se adducerent. Sane Scriptor ille, qui famoso sermone, quo videbatur velle homines ad pastum abjicere, tot de se rumores excitavit, etsi statum societatis a primigenia humani generis conditione removet, nihilominus vim quamdam intelligentiae in homine agnoscit, eam quidem initio latentem ac pene obrutam, vixque a belluarum sensu differentem, sed quae tamen sponte veluti sua et indita vi impellatur ad exserendum sese paullatim, et constanti, licet lento conatu ad perfectionem enitatur et contendat. Quo nisu ad perfectionem homines a belluis maxime differre palam fatetur, eoque fieri ut progredientibus aetatibus necessitate naturae impellente homines ex illa sylvestri conditione et vita ad mitiorem cultum, atque adeo ad coetus et concilia celebranda tandem adducantur. Ergo a natura societatis inchoatio, ab eademque nisus ille et conatus, quo certo cursu genus humanum ad societatis statum progreditur. Merito proinde Tullius ( *L.* 3. *de fin.* ) post Aristotelem veteresque sapientes nos natura ad civilem communitatem conjunctos et consociatos esse confirmat, ad eam videlicet societatem, quae non fortuito, sed ratione, idest ordine et imperio regatur; quae si absint, societas nulla esse queat.

Merito proinde Jurisconsulti non ad illam immanitatem legis omnis expertem, sed ad statum humanitate temperatum libertatis definitionem accommodarunt. Libertas itaque, prout statum significat, dicitur a Jurisconsultis naturalis facultas ejus, quod cuique facere lubet, nisi si quid vi aut jure prohibetur.

Dicitur autem naturalis facultas, quia, ut superius dictum est, id homo habet a natura, ut rationis consilio et imperio se suaque regat.

Additur vero 1. nisi si quid vi prohibetur. Nam latronis violentia potest quidem libertatis exercendae facultatem praeripere, non jus ipsum et statum libertatis adimere aut minuere.

Additur 2. etiam, nisi si quid jure prohibetur. Nam,

ut superius quoque explicatum est, libertas prout facultas moralis, non est quidvis audendi infinita vis et potestas, sed facultas rectae rationi, ac proinde legibus plane obnoxia. Praeterea libertas ut non legem, sic nec justum imperium excludit; ut primum patet in statu familiae, in quo filiorum naturalis libertas nil de obtemperatione, quae parentibus debetur, detrahere debet: tum etiam in statu societatis; nam cum homines natura sint comparati ad societatem, nec stare societas queat sine imperio, profecto ex ipso rectae rationis praescripto tenentur homines societatis legibus, et eorum qui societati praesunt imperio parere. Quidquid ergo jure prohibetur, ad id libertas, prout facultas moralis est, non extenditur; quandoquidem ex eo moralis evadit, quod sit rectae rationi, adeoque et legibus congruens.

## §. IV. *De servitute.*

Libertati opponitur servitus, quae a Jurisconsultis definitur: constitutio juris gentium, qua quis alterius dominio contra naturam subjicitur.

Animadvertendum autem 1. dominium illud, quod domino in servum competit, haud intelligendum esse quasi jus indefinitum de servo pro libito disponendi, quemadmodum jus est de jumento disponere. Nusquam jus ejusmodi homini in hominem conceditur: quippequod aequabilitatem juris ex aequalitate naturae manantem prorsus everteret. Itaque non sine humanitatis injuria olim receptum est ut servi in personarum numero non haberentur, quasi servitus hominem ex homine exueret, servusque naturae conditionem cum nominis dignitate amitteret: inde et nefandum istud moribus aliquando invaluit, quod quomodocumque servum dominus haberet, quocumque genere contumeliae servo illuderet, nullam tamen injuriam fecisse putaretur. Ergo dominium hominis in hominem non aliud intelligi debet, quam jus perpetuum de servi operis in proprium commodum disponendi, quas quidem homini ab homine praestari fas est, idque hac lege ut dominus servo, quae ad vitam necessaria sunt, ex aequitatis praescripto suppeditet. Alia est ratio ejus servitutis, quae in delicti poenam auctoritate legitima infligitur; quippe haec asperior utique pro delicti gravitate

esse poterit, modo ne unquam ex humanitatis finibus excedatur.

Animadvertendum 2. servitutem dici ex constitutione juris gentium profluere; quia natura nemo servus nascitur. Sed ad bellorum immanitatem leniendam gentium usu receptum est, ut ne bello capti occiderentur, servi fierent a servando appellati. Quamquam postmodum maximo generis humani bono id servitutis genus christiana mansuetudine obsolevit.

Jure quoque gentium receptum est, ut qui ad participandum pretium venundari se paterentur, servi fierent. Qua venditione nonnisi jus ad operas servi perpetuas modo superius explicato conceditur. Eodem pacto qui ex ancillis nascerentur servi fieri existimati sunt; nam isti quodammodo nascendi beneficium et puerilis aetatis subsidia domino accepta referunt; unde domino jus in operas eorum perpetuas acquiri valeat, quae ratio videtur humanae dignitati congruentior, quam quae a non paucis afferri solet.

Animadvertendum 3. cum servitus dicitur jure gentium contra naturam invecta, hoc ita dici non quasi servitus vi sua legi naturali repugnet, sed quod jure gentium positivo, ut vocant, non ipso jure naturae constituta sit. Itaque lex naturae neminem quidem vi sua servum facit; verum nec vetat quominus jure gentium servitus constitui potuerit; quamquam ea est in servitute asperitas, ea plerumque in dominis saevities aut duritia, ut maximo, quemadmodum dictum est, humani generis bono lenitas christiana ex hominum cervicibus servitutis jugum depulerit.

## §. V. *De statu familiae.*

Naturalis ordo prolis suscipiendae, et ad necessaria humanitatis, et societatis munera, ut par est, instituendae, statum familiae omnino exposcit et inducit. Naturalis est ergo familiae societas, quae virum et uxorem, parentes et liberos, tum etiam dominum et servos complectitur.

Haec naturalis societas principatu aliquo et imperio plane opus habet ut ordine contineatur. Itaque lege naturae vir caput est mulieris. Nam majus cum animi tum corporis robur, quo natura vir pollet, ostendit in ea societate

primas partes natura duce ipsi viro delatas fuisse; eamque naturae vocem, sapientum judicium, et omnium fere populorum quavis aetate usus et consensus comprobavit.

Ergo licet in mulieris potestate sit nubere vel non; tamen si nubere consentit, eo ipso in viri potestatem transit. Itaque mulier voluntate quidem sua virum sibi adsciscit, non ei maritalem potestatem attribuit; sed haec potestas maritali juri lege naturae cohaeret.

## §. VI. *Consectaria.*

Hinc duo non exigui momenti consectaria ducuntur.

1. Ex conjugii societate patet aliquam societatem jure ac merito naturalem censeri, tametsi ad eam ineundam factum aliquod humanum et voluntarium intervenire debuerit. Quippe naturale est non id solum quod inest homini dum nascitur, verum id etiam ad quod natura duce fertur velut ad bonum naturae congruens.

2. Aliquando evenit ut qui ad aliquod munus et officium quempiam deligunt, simul ei potestatem omnem tribuant, qua fungi debet in eo munere: sic ille qui ex mandato rem gerendam suscipit, omnem a mandante potestatem accipit, qua in re gerenda et administranda uti debeat. Aliquando vero evenit, ut qui munus demandant, non propterea tamen potestatem muneri cohaerentem tribuere censeantur. Ut hujus discriminis ratio innotescat, pervidendum utrum munus, de quo agitur, tale sit, cui potestas jure aliquo cohaereat, sive naturali, sive divino, sive humano; an ejusmodi sit, cui nulla ejusmodi potestas ullo jure tribuatur. Quoties, ut in exemplo allato, potestas nulla lege statuitur, tota facultas ab illis proficiscitur, qui munus demandant. Quoties vero munus tale est, cui lege potestas aliqua cohaereat, munus quidem a deligente demandatur, potestas vero lege tribuitur. Sic mulier virum quidem voluntate sua deligit, non maritalem ei potestatem confert, quae lege naturae maritali qualitati cohaeret. Sic apud Romanos cum a Consule Dictator creabatur, non in eum Consul potestatem conferre censebatur; sed a lege, qua Dictatoris jura continebantur, potestas continenter in eum manabat, qui Dictator esset renunciatus. Sic Romano etiam jure qui adrogabatur, sua qui-

dem voluntate in adrogationem consentiebat, non tamen adroganti jura illa tribuebat, quae lege, quae more, instituto-que majorum adrogationem consequebantur. Sed hoc etiam animadvertendum, cum lege humana muneris cujuspiam jura constituuntur, munus autem a supremo legislatore confertur, tum ab eodem et munus et potestatem, quae humana lege illi muneri tribuitur, ab eodem legislatore manare; quandoquidem ex supremo legislatore lex ipsa vim accipit.

## §. VII. *De parentibus, et liberis.*

Cum Deus Optimus Maximus humani generis ptopagandi ordinem sic instituerit, ut parentes post ipsum liberis essent auctores nascendi, sic eos in educanda prole voluit esse divinae suae providentiae administros, ut qui liberis initium vivendi tribuissent, eisdem vitae bene et recte transigendae adjumenta et subsidia praeberent. Hinc sponte sua fluunt cum jura parentum in liberos, tum liberorum erga parentes pietatis officia. Nam cum jure naturae parentes liberos educare et instituere debeant, jure quoque naturae omni ea potestate pollent, sine qua fungi ejusmodi officio plane non possent. Ex eodem fonte prodit debitum pietatis officium liberorum erga parentes, quos Deus ipsis dedit et auctores nascendi, ac velut providentiae suae administros praefecit.

Hinc minime ferendi, qui benevolentiam parentum erga liberos non natura ingenitam, sed familiari assuetudine paullatim velut adscitam comminiscuntur, in quo nec satis Philosophi esse videntur: quomodo enim familiaritas ad pariendam benevolentiam valeret, nisi concipiendae, et exserendae benevolentiae initium a natura humanis pectoribus inditum esset? quo vero loco istius affectionis vis aptius locabitur, quam in mutua parentum et liberorum benevolentia?

Minus etiam ferendi, qui dicere non verentur nil filios parentibus debere ob eam causam quod ab illis editi sint in lucem; et quod debeant, id totum ad gratiae referendae officium pertinere, siquidem curas, labores, molestias in liberis educandis parentes susceperint. Equidem ex parentum beneficiis vehementer inflammari oportere in liberis gratiae referendae studium nemo sanus unquam dubitaverit; verum

et ex nascendi ordine, Auctoris naturae instituto debitum pietatis officium in parentes enasci jam vidimus. Sane non desunt parentes, qui liberos statim ac in lucem editi sint negligere prorsus videantur; iique hoc deserendo munere gravissime quidem peccant. Sed tamen pessime rebus humanis consuleret, quisquis ob hanc socordiam a parentibus liberorum animos abalienare, debitumque in his pietatis affectum restinguere studeret.

Jam ut innotescant jura illa parentum in liberos (non enim hic de patriae potestatis juribus, quae civilibus legibus constituta sunt, disserere instituimus), monet Pufendorffius distinguendum inter potestatem, quae patri convenit, tantum ut pater est, et eam quae ipsi convenit, ut caput est familiae: simul etiam distinguendum esse inter familias segregatas nullius imperio ac ditioni subjectas, quales olim fuere Patriarcharum familiae, et eas, quae in civili societate degunt.

De patre, ut pater est, sic statuit Pufendorffius. Cum lege naturae pater teneatur liberos educare, ac recte instituere, ipsius potestas tantum patere debet, quantum opus est ad eum finem, nempe ad munus sibi a natura impositum exequendum.

Hinc porro istud velut axioma enascitur. Nimirum potestatem omnem, quae ducitur ex fine, ad quem homines natura duce diriguntur, adeo ut ea potestas ad finem a natura praestitutum necessaria sit, merito existimari et esse potestatem a jure naturae manantem ac divina ordinatione constitutam.

Cum ergo parentum potestas ordine a Deo statuto pertineat ad rectam liberorum institutionem, sequitur ejusmodi potestatem suapte natura oeconomicam esse, non herilem seu despoticam, qua valeat quisque de liberis disponere, quemadmodum de brutis animantibus, quae Deus humanis usibus concessit.

Non ergo patri jus est liberos vel nascituros vel natos perimere, quippe tale jus, si hoc nomine uti fas est, fini, propter quem parentum potestas divino est ordine constituta, prorsus adversaretur; nec perinde jus ullo pacto esse potest.

Quo loco nefas foret insigne beneficium a christiana religione in humanum genus profectum silentio praeterire; nulla fere olim natio fuit, nec in barbarie tantum, verum

et inter cultas gentes, in qua sive legibus, sive moribus et institutis non plane liceret parentibus filios, qui oneri futuri essent, pro libito abjicere, ac servituti aut neci impune addicere. Quod flagitii dedecus permulti Philosophi non modo non reprobarunt, verum et suis sententiis confirmarunt; ut proinde aspersam humanitati ex ea pravitate labem, non philosophia, sed christiana religio eluerit. Hic vero, velim, unus prodeat ex illis sophistis, qui ut religionem in invidiam et contemptum adducant, hac familiari calumnia uti solent, qua imperitis facile illudunt, religionum dogmata, utpote quae ad humani generis utilitatem non pertineant, opinionum varietatibus obnoxia esse; moralem vero disciplinam, qua societates continentur, unam eamdemque semper apud omnes gentes omni aetate viguisse; nusquam repertum iri, quod revera injustum et natura iniquum sit, publicis unquam alicujus gentis legibus, moribus, aut institutis probatum fuisse; nil propterea opus esse religione ad constituenda vel sancienda moralis institutionis decreta, quibus humani generis saluti prospicitur, utpote quae constantia et semper eadem apud omnes viguerint. Quid ais, o vir elegans et perpolite, quod injustum plane natura sit, id nullibi gentium moribus aut institutis usquam fuisse probatum? Non hic lupercalia memorabo, vel incestas nuptias, vel quidquid olim potestatis publice ac nefarie dominis in servos et ancillas concederetur. Sed num et gladiatoria munera oblitus es? num illum morem apud tot gentes probatum, quo senio confecti parentes, aut morbo debilitati a liberis interficiebantur? num et alium morem magis etiam pervagatum, quo simul cum defunctis viris uxores vivae cremantur?

Quid dicam de exquisitis cruciatibus, quibus etiamnum apud occidentales Indos bello capti a victoribus laetitia gestientibus dilaniantur? Haec negabis aut improbe facta, aut non publice admissa, moribus et institutis probata? Sed in hoc uno capite me contineo; infantes mox natos abjicere, servituti aut neci addicere, non impium, non injustum, ac nefarium tibi videtur? Atqui et hic mos olim receptus est, et nunc etiam apud Sinenses, quorum instituta miris laudibus efferri solent silente aut nequicquam repugnante Confucii philosophia, vigere perhibetur. Discant igitur mortales non eam religionem contemnere, quae tot tantosque errores ex hominum mentibus extraxerit, tot calamitatibus ac

pestibus humanum genus liberaverit, idemque tam multis, tamque insignibus beneficiis cumulaverit. Sed jam ad parentum potestatem redeamus.

Ex dictis concludit Pufendorffius patriam potestatem vi sua jus vitae ac necis in liberos minime complecti, sed tantummodo jus moderatae coercitionis; quod si filii protervia emendationem omnem respuit, legem naturalem haud vetare, quin pater contumacem filium domo pellere, et exhaeredare valeat. Qua de re cautum est etiam civitatum legibus.

Jam vero ubicumque degunt familiae segregatae, nullius ditioni et imperio subjectae, patribusfamilias genus quoddam supremae potestatis Pufendorffius concedit, quatenus opus est ad regendam familiam: quamobrem liberi dum manent in familia, patri morem gerere debent, non tantum ut patri, verum ut et supremo imperanti. Atque id quidem ex ordine naturali manare quoque videtur, quippe lege naturae justum est ordinem in familia servari; nec porro servari ordo posset, nisi qui jus habet regendae familiae non simul omni ea potestate polleret, quae ad tuendum ordinem requiritur.

Posteaquam vero dissitae familiae in civilem societatem coaluerunt, naturalis ordo exposcit, ut summa imperii potestas aut ipsi societati aut supremo in ea imperanti cohaereat; a qua jam aequum est patriam potestatem, publici boni causa, legem ac modum accipere. Non expedit quidem tantam patribus in liberos potestatem concedi, quanta fuit apud veteres Romanos, qua nefarios patres abuti proclive nimium erat; quamque procedente tempore minui necesse fuit. Verum expedit patriae potestatis jura publica auctoritate sanciri, quatenus opus est ad coercendam liberorum impotentem audaciam, et muniendum pietatis obsequium, quod natura filii parentibus debent; quippequod plurimum valet ad retinendos in civitate mores bonos.

# DISCOURS
## PHILOSOPHIQUES
*SUR*
# L'HOMME
## CONSIDÉRÉ
Rélativement à l'état de Nature,
et à l'état de Société.

# PREFACE

*Il est de l'intérêt du Genre humain, que tous les hommes soient vivement persuadés de leur destination naturelle à se réunir pour s'entraider dans leurs besoins, et pratiquer dans cette communication réciproque les devoirs de bienfaisance et d'équité que la raison leur prescrit, et que l'humanité leur inspire. La nature n'a point mis de sentiment plus doux dans le coeur humain, que la satisfaction touchante que l'on goûte à pouvoir faire du bien à ses semblables ou à leur marquer la reconnoissance qu'on leur doit.*

*Il n'y a point d'homme qui puisse se suffire à lui-même, c'est-a-dire qui puisse trouver dans son propre fond et dans ses seules forces, tout ce qui lui est nécessaire pour sa conservation, pour sa perfection et son bonheur. L'homme n'est donc point fait pour vivre en être isolé et indépendant. Il nâit foible, et ses besoins même les plus indispensables l'obligent de dépendre à plusieurs égards du secours de ses semblables. C'est ainsi que l'impérieuse loi de la nécessité se joint à la voix du sentiment et de la raison pour approcher les hommes et les réunir en société.*

*Mais les hommes ainsi rassemblés ne sont point étrangers les uns aux autres. Ils ont une origine commune, ils sont tous enfans de Dieu; la raison même leur découvre en eux cette auguste qualité, et leur dicte qu'ils doivent se regarder comme frères. Sous ce point de vûe les besoins réciproques des hommes ne se bornent pas à établir entr'eux un simple commerce d'échange et d'intérêts: ce sont autant de moyens que la nature leur offre d'exercer les uns à l'égard des autres, les devoirs d'une affection sociale qui ajoûte un nouveau prix à des services qui seroient moins efficaces, moins dignes de l'homme, moins doux pour celui qui les rend, moins agréables pour celui qui les reçoit, s'ils n'avoient que l'intérêt seul pour principe.*

*Il faut des raisons particulières pour haïr son semblable ; il n'en faut point pour l'aimer. Il n'y a personne qui ne tombe d'accord, que si les hommes pouvoient oublier un moment les basses et puériles passions de jalousie et d'intérêt qui les divisent, et s'intéresser généreusement les uns pour les autres suivant les préceptes de la morale et de la Réligion, il n'en résultat un beaucoup plus grand avantage pour tous en général, et pour chacun en particulier. Mais les passions cherchent à se justifier. On se dit à soi-même, qu'on n'hésiteroit pas de travailler pour le bien commun de l'humanité, si les autres en vouloient faire autant de leur côté. L'avidité que l'on suppose dans les autres, la méfiance qui en est une suite, semblent autoriser les efforts que l'on fait pour tâcher d'attirer tout à soi, souvent même au préjudice du prochain. Ce terrible inconvénient loin de devoir inspirer de l'éloignement pour l'état de Société, prouve au contraire la nécessité de la resserrer par des liens plus étroits, et de l'assujettir à des règles qui en fortifiant les inclinations primitives, par lesquelles la nature prépare les hommes à une communication réciproque, réprime en même tems les passions vicieuses et déréglées, qui en pourroient troubler l'harmonie et la sûreté.*

*Tout conspire donc à établir que l'état de Société est un état nécessaire au Genre humain, que la Société ne peut subsister sans ordre, que l'ordre est fondé sur les loix, et que les loix seroient inutiles, si l'autorité publique dont elles émanent, n'étoit revêtue ou accompagnée de la puissance nécessaire pour en assurer l'exécution. C'est ce qui fera la matière des Discours suivans. On tâchera d'écarter les nuages que des Ecrivains célèbres ont entrepris de répandre sur des vérités si claires. Semblables aux Poètes qui par de riantes descriptions embellissent les cabanes rustiques des bergers, et y répandent des agrémens qui n'existent que dans leur imagination, ces hommes éloquens ont eu l'art d'intéresser l'amour de l'indépendance, et le goût pour la nouveauté en faveur d'un état prétendu naturel et primitif, où l'homme brute et isolé vivant sans inquiétude et sans souci, comme sans culture et sans raison, jouissoit de son être sans y penser, ne connoissant d'autres besoins que ceux que la nature a rendu communs à tous les animaux,*

*et ayant toujours sous sa main les dons qu'elle lui prodiguoit pour le satisfaire . Il est vrai que malgré les charmes d'une séduisante éloquence , les attraits de cette vie sauvage et agreste n'ont encore engagé personne à déserter la Société pour se retirer dans les bois .*

*Mais il n'est pas moins vrai que de tels écrits sont propres à inspirer des sentimens peu conformes au bien de l'humanité . Ils font envisager la Société comme un état factice , peu nécessaire à l'homme , et dont , à tout prendre , on eût peut-être mieux fait de se passer . Prévenu de ces idées l'homme ne voit plus dans son semblable qu'un être étranger , souvent incommode , à qui la nature ne l'avoit point lié . On devient ainsi plus sensible aux désagrémens que l'on éprouve dans l'état civil, moins attentif aux avantages qu'on en retire . La trompeuse perspective d'une liberté chimérique diminue le respect pour les loix , affoiblit dans l'homme l'amour qu'il doit à tout autre homme , et dans le Citoyen l'attachement qu'il doit à sa patrie .*

*En combattant ces nouveautés on n'a pas fait difficulté de les donner pour ce qu'elles sont , c'est-à-dire pour des paradoxes directement contraires à l'esprit de la Réligion , et à l'intérêt du Genre humain ; mais on s'est faite une loi sévère de ne toucher ni à la personne , ni aux qualités civiles ou morales de ceux qui les ont avancées . C'est ainsi qu'un célèbre Journal sans manquer à la considération , qu'il témoigne d'ailleurs pour les talens d'un des plus fameux Ecrivains du siècle , ne laisse pas que de prémunir les Lecteurs contre la seduction de ses écrits , en rapportant un extrait où on ne craint pas de dire , que cet Auteur fait de l'hypocrisie une vertu , que contre la défense de la loi naturelle , il recommande la vengeance ..... qu'un homme instruit suivant ses principes seroit porté a croire que les plus grands crimes sont permis pour conserver sa vie ..... qu'il vivroit tellement pour lui-même , qu'il auroit en aversion tout emploi , toute charge utile , ou même nécessaire à l'Etat ... qu'il ne connoîtroit rien de plus contraire à l'esprit social que le Christianisme ec. Ce seroit sans doute trahir la vérité , que d'affoiblir l'impression que certaines maximes ne peuvent manquer de faire sur tout homme qui aime sa raison , sa patrie , sa Réligion . Un*

*Ecrivain se fait un mérite d'être seul contre tous dans sa façon de penser. Faut-il que le Genre humain se taise devant lui? Ne seroit-il pas permis de se récrier contre ses paradoxes, et de traiter d'absurde ce qui choque réellement le sens commun, en heurtant de front les idées les plus communément adoptées, et autorisées par le consentement unanime des sages de tous les tems, et de tous les lieux? L'Auteur même a l'equité d'en convenir, et de ne pas trouver mauvais qu'on attaque ses livres, pourvû qu'on n'attaque pas sa personne.*

*Telle étoit la méthode des anciens Scolastiques. Ils discutoient les opinions de leurs adversaires, les réfutoient en les caractérisant comme il leur sembloit qu'elles devoient l'être, et s'abstenoient de toute personnalité. Il y a en effet une différence à faire entre la qualité de l'homme et celle de l'Ecrivain. Le même homme peut être régulier dans sa conduite, pernicieux dans ses écrits: dans ce cas il seroit également contre l'équité de vouloir ou décrier la conduite par les écrits, ou justifier les écrits par la conduite. Cicéron nous en fournit un exemple dans la manière dont il réfute ceux qui opposoient les moeurs d'Epicure pour servir d'apologie à sa doctrine. Il ne s'agit pas entre nous, disoit Cicéron, de savoir comment Epicure a vécu, mais comment doit vivre tout homme qui voudra régler sa vie sur sa doctrine. C'est tout ce qu'un particulier doit s'arroger dans les disputes. Les personnalités ne contribuèrent jamais à l'éclaircissement de la vérité. Je passe à quelques observations sur le contenu de ces Discours.*

*Un Auteur assez connu reproche à Bossuet d'avoir avancé dans sa Politique des maximes qui supposeroient que l'état de nature est un état de guerre.* Je suis persuadé, *ajoûte-t-il*, que si le vertueux Evêque de Meaux eût prévu cette conséquence, il se fût expliqué différemment. *Il peut y avoir ici du mal entendu. Faire de l'état de nature un état de guerre par une suite d'un prétendu droit illimité de tous sur toutes choses, qui arme tout homme contre tout autre homme, et confond le droit avec la force, c'est retomber dans l'affreux système d'Hobbes destructeur de toute affection sociale et de toute idée de moralité. Bossuet connoissoit sans doute ce système, et si cet Evêque non moins éclairé que vertueux*

*n'a pas prévu qu'un tel système fût une conséquence de ses principes, c'est qu'en effet ses principes n'y conduisent aucunement. Mais prétendre que l'état de guerre s'introduiroit fort aisément dans l'état de nature, non par un défaut de toute règle morale, et de toute inclination sociale, mais par une suite de la concurrence et de la rivalité des passions et des intérêts particuliers, c'est ce que l'expérience confirme, et c'est un principe sur lequel la plûpart des Ecrivains se fondent pour établir la nécessité du gouvernement civil. Bossuet a prévu cette conséquence, il l'a énoncée et avouée trés-clairement.* Il n'y a rien, *dit-il* (*Polit. Liv. 1. art. 2. prop. 2.*), de plus sociable que l'homme par sa nature, ni de plus intraitable, ou de plus insociable par la corruption; *et ailleurs*: De tout cela il résulte qu'il n'y a point de pire état que l'anarchie, c'est-à-dire, l'état où il n'y a point de gouvernement, ni d'autorité. Où tout le monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître: où tout le monde est maître, tout le monde est esclave. *Les anciens Ecrivains de morale et de politique ont tenu le même langage. Le célèbre Abbé Genovesi* (*Econom. civ. p. 1. §. 36.*) *a dit depuis: Hobbes a eu tort d'avancer, que les hommes par* droit *de nature sont dans un état de guerre: s'il parloit du* fait, *il avoit raison. C'est d'après tant d'illustres Ecrivains qu'on a parlé des désordres de l'anarchie dans ces Discours, où l'on trouvera d'ailleurs le système d'Hobbes dévoilé et réfuté assez amplement.*

*Monsieur Hume* (*Essais de Morale, Section* VI.) *observe que le mot d'amour propre a une signification vague et indéterminée, et qu'on l'emploie pour exprimer simplement l'amour de soi-même, aussi bien que l'orgueil et la vanité. D'où il résulte, ajoûte-t-il, une grande confusion dans les écrits de plusieurs Moralistes. Afin de prévenir cette confusion, l'Auteur croit devoir avertir, que par* l'amour de soi, *dont il a parlé dans le cours de cet Ouvrage, il n'entend point, ainsi qu'on verra qu'il s'en est assez expliqué, cet amour propre qui fait qu'on se replie uniquement sur soi-même, et qu'on ne regarde que* soi *dans tout ce que l'on fait; mais qu'il entend l'amour de la félicité en général, amour naturel, comme tous les Moralistes en conviennent, et qui devient le principe des déterminations particulières par lesquelles l'homme s'at-*

*tache à différens biens. L'Auteur a tâché de répandre quelque jour sur la différence de l'amour gratuit et de l'amour intéressé, matière assez difficile, à vouloir l'expliquer philosophiquement, et sur laquelle il paroît que Bossuet même a laissé quelque chose à développer.*

*En traitant de la nécessité de la Réligion révélée pour le bien même de la Société, on s'est étendu à relever l'avantage de la morale du Christianisme sur la fausse sagesse des incrédules.* On ne sauroit se dissimuler, *dit un des plus illustres Philosophes du siècle* ( *Mel. Tom.* 4. *pag.*326.) que les principes du Christianisme sont aujourd'hui indécemment attaqués dans un grand nombre d'écrits. Il est vrai, *ajoûte-t-il*, que la manière dont ils le sont pour l'ordinaire, est très-capable de rassurer ceux que ces attaques pourroient allarmer; le désir de n'avoir plus de frein dans les passions, la vanité de ne pas penser comme la multitude, ont fait plûtôt encore que l'illusion des sophismes, un grand nombre d'incrédules, qui selon l'expression de Montaigne lâchent d'être pires qu'ils ne peuvent. *En vain ces Ecrivains affectent de se parer du nom de Philosophes. Les vrais Philosophes ne les avouent point* : Il n'y a rien qui coûte moins à acquerir aujourd'hui que le nom de Philosophe ( *Encyclop. art.* Philosophe ). *Mais ce nom ne convient point à ceux*, en qui la liberté de penser tient lieu de raisonnement, et qui se regardent comme les seuls véritables Philosophes, parce qu'ils ont osé renverser les bornes sacrées posées par la Réligion. *Ainsi en combattant les incrédules qui s'honorent d'un titre qu'ils ne méritent pas, on n'a point prétendu attaquer ceux qui enrichissent la Philosophie par des productions utiles, et qui en faisant entrer la Réligion naturelle dans leurs écrits, ont soin d'avertir*, qu'elle ne suffit pas. *C'est ainsi qu'un illustre Ecrivain parlant de l'immortalité de l'ame, comme de la vérité métaphysique qui nous intéresse le plus après l'existence de Dieu, observe que cette vérité tient en même temps à la Philosophie et à la révélation. Et après avoir indiqué les preuves très-solides que la raison en fournit, il ajoûte que l'impénétrabilité des décrets éternels nous laisseroit dans une espèce d'incertitude touchant cet important objet, si la Réligion révelée ne venoit au secours de nos lumières, non pour y suppléer entiérement, mais pour y ajoûter ce qui leur manque. Est-ce donc combattre la Phi-*

*losophie, que de s'attacher à prouver la nécessité de la révélation?*

*En parlant des anciens gouvernemens, on a cité l'Empire de la Chine, comme le plus ancien dont il soit fait mention dans l'histoire profane. Ce n'est-là qu'une proposition incidente avancée sans préjudice de l'antériorité que les Egyptiens ou d'autres peuples pourroient s'attribuer. Il suffit pour le but de l'Auteur, que le gouvernement Chinois soit réellement un des plus anciens, et c'est ce que personne ne conteste.*

*Le but général de l'Ouvrage est d'inspirer des sentimens d'union, de concorde et de paix, et d'ennoblir par l'exercice des vertus sociales une communication nécessaire à l'homme, et qui ne lui devient à charge que lorsque l'intérêt prévaut sur le devoir. Si l'on objecte, comme au sujet du luxe, que c'est une entreprise vaine de vouloir réformer tous les abus qui naissent de la cupidité, je répondrai que je le sais; mais je sais aussi que l'instruction a quelque pouvoir sur les esprits; et quand un livre n'auroit d'autre effet que d'engager un seul homme à préférer un acte de bienfaisance éclairée à une passion d'intérêt ou de vanité, on ne devroit pas se repentir d'avoir contribué à un seul acte de vertu.*

# DISCOURS I.

*Que l'homme est né pour la Société.*

UN Ecrivain célèbre fait tenir ce langage à un Persan ( *Let.* 94. ) : „ Je n'ai jamais oui parler du droit public, „ qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quel- „ le est l'origine des Sociétés. Si les hommes n'en for- „ moient point ; s'ils les quittoient, et se fuyoient les uns les „ autres, il faudroit en demander la raison, et chercher „ pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous „ liés les uns aux autres ; un fils est né auprès de son pè- „ re, il s'y tient. Voilà la société et la cause de la so- „ ciété.

Il faut avouer que ce Persan parle plus sensément qu'un grand nombre de Philosophes de nos jours, qui contre le sentiment de la Nature, contre les lumières de la Raison, contre le témoignage de l'expérience pensent que les hommes sont nés pour se haïr et se fuir réciproquement, et qui regardent la société ou comme un effet de la crainte, ou comme un principe de dépravation.

L'état de famille est un état de société, et cette société est certainement conforme aux vues de la Nature.

Est-ce la crainte, est-ce la haine, ou plutôt n'est-ce pas un penchant naturel qui porte les deux sexes à s'unir pour la conservation du genre humain ? Qu'on jete un coup d'oeil sur toute la face de la terre dans tous les temps, partout on verra le lien conjugal établi, et respecté.

Partout où un rafinement de corruption n'a pas éteint les sentiments de la Nature, cette union est suivie d'un attachement durable et permanent, qui porte les époux à s'aider et à se secourir mutuellement.

Les noeuds de cette union se resserrent de plus en plus par les fruits qui en naissent. Cette douce satisfaction qu'un père et une mère éprouvent à se contempler, et à se voir revivre dans leurs enfans, ce transport de tendresse et de sensibilité, qui les intéresse si vivement à leur conservation, et à leur bien-être, ne peuvent que ranimer la confiance et l'affection qui les unit dans les soins qu'ils leurs partagent.

Faut-il ici rapporter les propos insensés d'un prétendu

Philosophe ( *Discours de l'ineg.* p. 47. ), qui ne rougit pas d'avancer que dans l'état primitif de la Nature, l'homme et la femme se quittoient aussi-tôt qu'ils s'étoient rencontrés, *que la mère allaitoit d'abord ses enfans pour son propre besoin*, et ensuite parce que l'habitude les lui rendoit chers, et que ceux-ci ne tardoient pas à quitter leur mère *sitôt qu'ils avoient la force de chercher leur pâture*.

Quoi ? une mère qui serre pour la première fois son enfant entre ses bras, pourroit le voir, et l'embrasser sans en être émue ! Son coeur ne lui dira rien, elle ne verra dans le fruit de ses entrailles qu'un meuble propre à la décharger d'un poids incommode ! Avant que de s'affectionner à son enfant, il faut attendre que l'habitude le lui rende cher : cette habitude même n'aura pas le pouvoir d'affectionner l'enfant à sa mère, il n'attend que l'heureux moment d'avoir acquis assez de forces pour prendre l'essort, *et aller en pâture* ! Dès-lors la mère lui devient aussi indifférente qu'un arbre qui ne donne plus de fruit, il la quitte sans regret, et l'oublie pour toujours ! Y a-t-il dans la Nature humaine un monstre qui voulut se reconnoître à une peinture si odieuse, et n'est-ce pas dégrader la raison, que d'honorer du nom de Philosophie des délires qui outragent la Nature et l'Humanité ?

Philosophe qui envoyez les enfans à la pâture, si votre système étoit vrai, la Nature n'auroit rien mis dans le coeur d'un père pour des enfans qu'elle auroit destinés à lui être éternellement étrangers. Rappellez le souvenir de ce père si sage, et si respectable, dont vous faites gloire de tenir le jour ; oseriez-vous tenir devant lui des propos si outrageants pour sa tendresse ? Son coeur flétri, navré de douleur, confondroit votre ingratitude par ses frémissemens, il vous imposeroit silence, et vous contraindroit d'avouer que c'est par une douce, et forte impression de la Nature qu'un père aime ses enfans.

Envain objecteroit-on contre cette impression naturelle les funestes exemples des pères, et des mères, qui ne craignent pas de sacrifier la conservation de leurs enfans à une passion d'intérêt, à la crainte de la pauvreté, et de l'infamie. Ce seroit mal raisonner. Le coeur humain est souvent combattu de mouvemens divers, qui le poussent vers différens objets qu'il aime, et qu'il désire, mais qu'il ne peut posséder en même-temps : de ces deux inclinations l'une cè-

de à l'autre. Dira-t-on pour cela que la première n'existe pas? Le conflit est une preuve du contraire. L'avare jete ses trésors dans la mer par la crainte d'un naufrage. Donc l'avare n'aime pas son argent? On a vu d'autres avares risquer leur vie pour conserver leur or; donc l'amour de la vie ne vient pas d'une impression de la Nature? Dira-t-on enfin que l'homme n'aime pas naturellement la liberté, parce qu'on a vu des hommes préférer l'esclavage à la mort? J'ai insisté sur ce paralogisme, tout pitoyable qu'il est, parce que cette vicieuse manière de raisonner est commune, qu'elle est la source d'un grand nombre d'erreurs pernicieuses qui passent dans les livres, et dans les discours qu'on lit, et qu'on écoute avec le plus d'avidité.

Laissons l'esprit qui s'égare, et revenons à la raison: l'union conjugale est d'institution naturelle pour la conservation du genre humain.

Les enfans périroient en voyant le jour, si ceux qui leur ont donné la vie ne prenoient soin de la leur conserver. Quand le cri de la Nature pourroit être étouffé par le bourdonnement d'une fausse philosophie, cet état de foiblesse et d'impuissance que l'on remarque dans les enfans, permettroit-il de douter que la Nature n'ait supplée à leur indigence, en inspirant au père et à la mère le plus vif intérêt pour les fruits de leur union?

Mais l'éducation conforme aux vues de la Nature ne se borne pas à donner le lait à un enfant, jusqu'à ce qu'il ait assez de forces, *pour aller à la pâture*. N'en déplaise à l'Auteur d'Emile: l'éducation des louvetaux n'est pas celle qui convient à l'espèce humaine. Dans l'état le plus simple et le plus sauvage, il faut que l'enfant soit lié longtemps au père, et à la mère pour les nécessités les plus indispensables de la vie. Il avoue lui-même (*p.* 13.) que l'homme n'a point d'instinct particulier, comme chaque espèce parmi les bêtes à le sien propre, mais qu'il jouit de l'avantage de pouvoir se les approprier tous en observant, et imitant l'industrie des animaux. L'homme devant donc suppléer à l'instinct qui lui manque par l'observation et l'imitation, a besoin d'une sorte d'art, quelque informe qu'on veuille l'imaginer, pour apprendre les moyens de pourvoir à sa nourriture, à sa défense, et à sa conservation; art, qui ne peut s'acquérir que par l'expérience, et la réflexion.

Cette expérience ne doit pas être trop tardive, sans quoi l'homme périroit avant que d'avoir appris l'art de vivre.

Il faut qu'il apprenne de bonne heure à distinguer les plantes nourrissantes, et salutaires, des végétaux nuisibles, qui empoisonnent, à connoître les temps, et les lieux propres à la chasse, ou à la pêche, à distinguer les bêtes féroces qu'il faut fuir, ou combattre, des animaux doux et paisibles qu'on peut approcher impunément, à mettre en réserve, et à conserver des provisions pour les saisons ingrates qui ne produisent rien. Dénué de ces connoissances que deviendra l'enfant Brute que l'Auteur d'Emile envoye à la pâture? Le voilà qui s'enfonce dans les bois, seul, sans aide, et sans appui. L'indépendance qui l'accompagne n'est rien pour lui, il n'a pas lû Emile, il ne sait pas, qu'on y envie son sort, et que la liberté dont il jouit, le met au-dessus de tous les Monarques de l'Univers: pressé par la faim, il ne sent que sa misère, et l'embarras de disputer aux pourceaux les premiers glands qu'il trouve: son sommeil est troublé par les cris effrayans des animaux qui habitent les forêts; il se leve en sursaut, il fuit, il se précipite, et va tomber dans la gueule du premier loup affamé qui le rencontre. Tel seroit le sort de la race humaine, si nos nouveaux Promethées pouvoient donner l'être et la vie aux fantômes de leur imagination; mais la sage Nature a suivi un autre plan. Loin d'affecter dans ses oeuvres une stérile indépendance, qui tendroit à tout isoler, elle a cherché au contraire à rapprocher tous les êtres, à les assujettir, et à les balancer par les liens d'une mutuelle dépendance, pour les tenir dans l'ordre, et les faire concourir à l'harmonie, et au bien général de l'Univers.

L'Auteur reconnoît encore (*p.* 30.) que ce n'est pas la Nature seule qui fait tout dans les opérations de l'homme, comme seule elle fait tout dans les opérations de la Brute: que celle-ci choisit, et rejete par instinct; mais que l'homme se détermine par un acte libre de sa volonté, qui fait qu'il s'écarte quelquefois de la règle à son préjudice. Or toute détermination de la volonté suppose une délibération sur les differents partis qui se présentent. Pour ne pas s'écarter de la règle à son préjudice, il faut peser les avantages, et les inconveniens, comparer les différentes actions, et leurs effets, balancer l'appas d'un plaisir séduisant par la prévoyance des suites fâcheuses qu'il peut avoir. Cette

connoissance si nécessaire manqueroit pour long-temps à tout individu isolé dès son enfance : preuve sensible du besoin qu'ont les enfans adultes de s'instruire long-temps par les leçons, et les exemples de leurs parens, pour les nécessités les plus indispensables de la vie animale.

C'est ainsi que le cri du sentiment, et l'expérience du besoin rendent témoignage à la tendresse naturelle des pères et des mères envers leurs enfans, témoignage éclatant, invincible, supérieur aux sophismes, et aux chicanes des coeurs gâtés, et des esprits corrompus. Mais cette Nature bienfaisante qui a mis dans les pères, et dans les mères un principe de tendresse si actif pour subvenir à l'indigence des enfans, n'aura-t-elle mis dans le coeur des enfans aucun retour d'affection à l'égard de ceux dont ils ont reçu le jour ?

A-t-elle réellement voulu que l'homme fût un animal solitaire, destiné à passer toute sa vie, sans rencontrer peut-être deux fois son semblable, et cela sans se connoître, et sans se parler ? (*p.* 44.) L'auroit-elle abandonné dans le déclin de l'âge aux infirmités, et aux accidens de la vieillesse, languissant dans une affreuse solitude, et dans un délaissement universel, en proie aux horreurs de la faim, et aux insultes des bêtes féroces, sans espérance de recevoir aucun secours de ses semblables, pas même de ceux qui lui doivent la vie ? Est-ce-là le plan de la Nature ! Sombre discoureur, ou pour mieux dire, bon homme qui voudriez faire le méchant, quittez un moment votre triste philosophie, rappellez le souvenir de vos premières années : quels étoient vos sentimens pour ce père chéri, dont vous parlez encore avec attendrissement ? N'est-ce qu'à force de réflexions, et par une impulsion étrangère que vous avez pu gagner sur vous-même de l'aimer, et de le respecter ? N'avez-vous pas senti ces doux mouvemens naître dans votre coeur sans y être appellez d'ailleurs, et n'auroit-il pas fallu vous faire violence pour en amortir l'ardeur et la vivacité ?

Reprenez le chemin de ces montagnes escarpées, où l'antique simplicité n'a point encore été altérée par des moeurs étrangères. Des hommes grossiers vivans sous des toits rustiques vous feront voir ce que c'est qu'une famille rassemblée par l'impression de la Nature : des pères et des mères chérissans leurs enfans, des enfans attachés à leurs pères et

mères, des frères qui s'aiment, des jeunes gens vigoureux qui trouvent la plus douce récompense de leurs travaux dans la subsistance, et le soulagement qu'ils les mettent en état de fournir aux vieillards qui leur ont donné le jour; voyez ce jeune homme dans la vigueur de l'âge, plein d'audace, et de feu, qui reçoit sans plaintes, et sans murmure les réprimandes, et les coups d'un vieillard courbé sous le faix des années: ses yeux fixes et étincelans, son air morne, et inquiet, sa contenance embarrassée, tout décèle en lui un courroux captif, qui n'ose éclater. Qu'est-ce qui le retient, et qui l'enchaîne? Ah! si tout autre qu'un père osoit seulement le ménacer! Mais c'est son père, tout cède à l'impression du respect que ce nom inspire, il le désarme par sa soumission, et baise plein de joie la main qui l'a frappé.

Observons les enfans entre eux, quel empréssement ne montrent-ils pas pour se voir, et s'attrouper? Donnez à un enfant tous les jouets imaginables, seul il ne s'amusera jamais autant que s'il étoit avec ses camarades. La contrariété des fantaisies les brouille quelquefois, comme il arrive parmi les hommes; mais l'inclination naturelle reprend bientot le dessus, le ressentiment s'appaise, les voilà autant amis qu'auparavant, et le plus rude châtiment que vous pussiez leur infliger, seroit de les tenir long-temps séparés.

Les enfans aiment a vivre ensemble, ils savent mettre une espèce d'ordre dans leurs amusemens, qui les leur rend plus agréables, et plus piquans, ils se font un plaisir d'imiter ce qu'ils voient faire de plus sérieux. Qui pourroit méconnoître dans ces premières étincelles de la raison et du goût, dans le principe d'imitation, l'origine du penchant qui porte les hommes à la société? Oui, c'est par une impression naturelle que les enfans se rassemblent pour éxécuter une course, ou une danse; chacun y est chargé de son rôle. Donnez un peu plus de solidité à l'esprit, un peu plus de gravité à la démarche, un peu plus d'importance à leurs exercices, ou, pour le dire en un mot, donnez-leur le temps de croître, que l'âge mûrisse leurs facultés, et voilà la société toute formée.

Partout où les hommes trouvent des terres qui s'ouvrent devant eux, une seule famille devient bientôt une pépinière de nouvelles familles, qui s'étendent de proche en proche, et forment à la fin, non seulement des bourgades, mais des peuples entiers. L'impossibilité de vivre sous un même

toit les oblige à se séparer pour chercher de nouvelles habitations ; cette division n'est pas l'effet d'une force répoussante qui les porte à se haïr, et à se fuir réciproquement : envain chercheroit-on dans les premières impressions de la Nature ce principe répoussant. Il ne se glisse, et n'éclate que dans les conjonctures particulières, où l'opposition des intérêts excite la jalousie, et la rivalité. Concluons donc que le Persan a raison, les hommes naissent liés les uns aux autres ; voilà la société, et la cause de la société.

Profitons encore de quelques réflexions de l'Auteur d'Emile pour détruire son système anti-social : „ Je ne „ crois pas, dit-il, (*p.* 68.) avoir aucune contradiction à „ craindre, en accordant à l'homme la seule vertu, qu'ait „ été forcé de reconnoître le détracteur le plus outré des „ vertus humaines (Mr. de Mandeville, Auteur de la fa„ ble des abeilles). Je parle de la pitié, disposition con„ venable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de „ maux, que nous le sommes ; vertu d'autant plus univer„ selle, et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède „ en lui l'usage de toute réflexion ". Il ajoûte „ que Man„ deville n'a pas vu (*p.* 71.) que de cette seule qualité „ découlent toutes les vertus sociales, qu'il veut disputer „ aux hommes : en effet, qu'est-ce que la générosité, la clé„ mence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux foibles, „ aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La „ bienveillance et l'amitié sont, à le bien prendre, des pro„ ductions d'une pitié constante, fixée sur un objet parti„ culier : car desirer que quelqu'un ne souffre point ; qu'est„ ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux "? Cela est bien. Cependant l'Auteur d'Emile avance ailleurs (*p.* 22.), que la Nature a prescrit à l'homme une manière de vivre solitaire, et sauvage ; que dans cette manière naturelle de vivre, (*p.* 44.) les hommes n'ayant ni domicile fixe, ni aucun besoin l'un de l'autre, se rencontreroient peut-être à peine deux fois en leur vie, sans se connoître, et sans se parler, qu'on voit au peu de soin qu'a pris la Nature (*p.* 60.) de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens : Voilà qui n'est plus bien. Quoi ? la Nature a gravé la pitié dans tous les coeurs, vertu précieuse

qui tend à intéresser l'homme au sort de ses semblables ; et la Nature a prescrit à l'homme une manière de vivre solitaire, et sauvage ? La pitié gravée par la Nature dans tous les coeurs est le germe de toutes les vertus sociales, et la Nature n'a rien fait pour préparer les hommes à la sociabilité ? la pitié est une disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; et l'homme sortant des mains de la Nature est un être, qui se suffit à lui-même (*p.* 85.), et n'a aucun besoin de ses semblables ! D'un côté vous faites voir comment la commisération identifie tout homme avec tout autre homme (*p.* 72.) ; et vous accusez la Philosophie de l'isoler. D'un autre côté *il est impossible d'imaginer*, dites-vous (*p.*61.), *pourquoi dans l'état primitif un homme auroit plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe, ou un loup de son semblable, ni ce besoin supposé, quel motif pourroit engager l'autre à y pourvoir* ; mais la pitié gravée par la Nature dans le coeur de l'homme ne se trouve-t-elle pas dans l'état primitif, où l'homme sort des mains de la Nature ! n'est ce pas encore ici le comble de l'absurdité : les singes, même et les loups vont quelquefois par troupes ; mais l'homme dans l'état primitif vivroit un siècle sans rencontrer peut-être à peine deux fois en sa vie son semblable. Où trouver un animal plus isolé, brûlons tous les Dictionnaires, si ce n'est pas là ce qu'on appelle déraisonner.

Concluons que si la Nature a mis la pitié dans l'homme, c'est qu'elle a voulu intéresser chaque homme au sort de ses semblables, et subvenir à la foiblesse, et à l'indigence de chaque individu, en lui ménageant une ressource dans le coeur de tous les autres. Si la pitié est le germe de toutes les vertus sociales, concluons que le dessein de la Nature a été de faire éclater l'exercice de ces vertus dans ce commerce réciproque de devoirs, et de besoins, qui forme le lien de la Société : concluons enfin que la Nature désavoue la téméraire présomption de l'orgueilleux atôme, qui oseroit dire : Je n'ai besoin de personne, je me suffis à moi-même.

„ Il y a, dit l'Auteur d'Emile (*p.* 32.), une autre „ qualité très-spécifique, qui distingue l'homme du reste des „ animaux, et sur laquelle il ne peut y avoir de contesta- „ tion ; c'est la faculté de se perfectionner, faculté, qui à „ l'aide des circonstances développe successivement toutes

„ les autres, et réside parmi nous, tant dans l'espèce, que „ dans l'individu, au lieu qu'un animal est au bout de quel- „ ques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au „ bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de „ ces mille ans. "

Cette qualité qu'on nomme perfectibilité, ne réside en effet que dans l'homme seul, où y réside d'une manière si supérieure aux nuances qu'on en peut remarquer les autres espèces, qu'elle suffit pour établir une différence essentielle, et comme dit l'Auteur, très spécifique entre l'homme et la Brute. C'est par la perfectibilité que l'homme s'élève du sensible à l'intelligible; passage, qui ne se fait que dans l'homme, et qui suffit seul pour montrer qu'elle est l'excellence de la Nature humaine sur tous les autres animaux. Or la perfectibilité fournit une preuve aussi simple que concluante de l'impression naturelle, qui porte les hommes à la Société. La perfectibilité est un principe de sociabilité, la Nature a donné à l'homme la perfectibilité. Donc elle a donné à l'homme un principe de sociabilité. Il est vrai qu'il ajoûte ensuite, que l'homme naturel n'a reçu qu'en *puissance*, la perfectibilité, les vertus sociales, et autre facultés qui ne pouvoient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avoient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères, qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fut demeuré éternellement dans sa condition primitive. Ne diroit-on pas que l'Auteur cherche ici à embrouiller une vérité qu'il n'a pu méconnoître? Si l'homme a reçu en *puissance* la perfectibilité, c'est que le Genre humain ne pouvoit subsister dans sa totalité sans les circonstances, par lesquelles cette puissance s'exerce, et se développe. Nous avons vu que l'état de famille est très-naturel à l'homme, il n'en faut pas d'avantage pour mettre en exercice la perfectibilité, et les vertus sociales qui l'accompagnent, la bienveillance, et l'amitié, la reconnoissance, et le respect, la commisération, la patience, la justice, la fidelité. Ne seroit-il pas absurde de penser que la Nature eût placé dans l'espèce humaine, et dans chaque individu une *propriété très spécifique*, c'est-à dire, essentiellement inhérente à la constitution de l'homme, et dont le développement devoit dépendre d'un concours de circonstances fortuites, qui pouvoient ne jamais naître? Les ours sont aujourd'hui ce qu'ils étoient, il y a mille ans: mais il se pourroit faire que les

circonstances d'où dépend le développement de leur perfectibilité, ne fussent pas encore nées ; ne désespérons de rien, peut-être ces circonstances naîtront un jour, les ours deviendront raisonneurs, et on aura de jolis systêmes de leur façon.

La Nature a placé dans les graines un principe de végétation, qui a besoin des sucs de la terre, et de l'action du Soleil pour se développer : aussi a-t-elle distribué les plantes, de telle sorte qu'il y aura toujours des graines, que des causes naturelles, et intimément liées répandront sur la surface de la terre pour y recevoir la nourriture, et l'accroissement. Quoique le développement de ce principe de végétation dépende de l'action d'un principe extérieur, jamais un Philosophe ne dira qu'il dépend d'un concours fortuit de circonstances qui pouvoient ne jamais exister : ce seroit rompre la chaîne des êtres. On peut dire de même que si la Nature a mis la perfectibilité dans l'espèce humaine, et dans chaque individu, comme une qualité très-spécifique, c'est que le Genre humain étoit fait pour se trouver dans les circonstances, qui doivent développer cette puissance. Sans ce rapport direct, et immédiat la Nature n'auroit non plus donné la perfectibilité à l'homme qu'aux tortues, et aux limaçons.

Quelle confiance pourra-t on prendre aux raisonnemens de l'Auteur, si l'on fait voir, que suivant ses propres principes, les circonstances d'où dépend le premier exercice de la perfectibilité, sont inséparablement attachées à la condition primitive de l'homme dans l'état même le plus sauvage, et le plus agreste ? Rien n'est cependant plus aisé. L'homme dans cet état primitif doit, selon lui, suppléer à l'instinct qui lui manque par l'observation, et l'imitation de l'industrie des autres animaux. Or qui dit observation, et imitation, dit une attention suivie de l'esprit, à considérer certains objets, un résultat de comparaisons, et de réflexions, et l'application qu'on en fait aux usages que l'on se propose. C'est ainsi que l'homme naturel se mesure avec les autres animaux, qu'il compare leurs forces à leur agilité, qu'il apprend à les combattre avec succés, en s'armant d'une pierre, ou d'un bâton, et que dans les climats froids il se munit contre les injures de l'air, en écorchant la première bête qu'il tue, et se revêtant de sa peau. Voilà donc l'aurore du génie, de la raison, et des arts ; c'est la nécessité la plus indispensable qui fait éclater dans l'homme sauvage la première étincelle de ce beau feu qui éclaire, qui épure, et adoucit l'ame. Une

fois que l'intelligence a pris son essor, qu'elle a commencé à goûter le plaisir de connoître, et à sentir le pouvoir que ses connoissances lui donnent sur toute la Nature pour la plier à son gré, quel obstacle pourroit en arrêter les progrès dans l'espèce humaine? Semblable à une flamme qui s'attache à tout ce qui l'environne, qui croît, et qui se fortifie par l'union, et la repercussion du feu qu'elle communique, l'intelligence humaine cherche avec une ardeur inépuisable à se répandre hors d'elle-même, et à s'approprier, par ses découvertes, tout ce qui s'offre à ses regards; plus elle connoît, plus elle s'élève et s'aggrandit, elle domine la Nature de plus haut, et les connoissances qu'elle acquiert lui fournissent de nouveaux moyens de déployer son activité sur les objets qu'elle embrasse, et de les faire servir à ses desseins.

C'est en vain que l'Auteur prétend que le premier qui se donna des habits, et un logement, fit une chose peu nécessaire, et peu conforme à la Nature. Si la Nature permet, selon lui, d'écorcher une bête pour se revêtir de sa peau, pourquoi la Nature défendroit-elle de préparer cette peau pour en rendre l'usage plus durable, plus commode, plus assorti à la fin qu'on se propose; si la Nature permet de s'armer de pierres, et de bâtons pour combattre les bêtes féroces, pourquoi défendroit-elle les dards, les fléches, et les épées? L'homme a reçu la perfectibilité en partage, comme une propriété distinctive de sa Nature; rien n'est plus conforme à la perfectibilité que la perfection des arts; la conséquence se présente d'elle-même, et il faut renverser le bon sens pour conclure avec l'Auteur que les progrès des arts sont contraires à la Nature.

Si l'intelligence humaine est capable de connoître en partie l'ordre, et la beauté qui regne dans l'Univers, si par cette contemplation elle reçoit en elle comme une impression, et une image de la Souveraine Sagesse, qui a étalé ce magnifique spectacle à nos yeux, si par cette connoissance qu'elle acquiert des desseins, et de l'art de l'Etre Suprême, elle apprend a le connoître, et s'élève jusqu'à lui, ne seroit-ce pas être ennemi du Genre humain, que de vouloir le retenir dans les ténèbres, borné aux besoins les plus grossiers, insensible aux lumières de la raison, et aux attraits de la vérité, vivant un siècle sur la terre sans connoître les oeuvres du Créateur, et les bienfaits de la Providence, quittant la

vie comme les animaux sans avoir jamais goûté la douceur de la vertu, et de l'amitié ?

Le développement de la raison, suite nécessaire de la perfectibilité naturelle à l'espèce humaine, forme un nouveau lien de société entre les hommes. La raison est sociale. C'est dans la communication réciproque, dans cet échange, pour ainsi dire, d'idées, et de connoissances que les hommes font entr'eux, que la raison s'éclaire, s'étend, et se fortifie davantage. De-là cette inclination naturelle, quoique souvent dépravée d'entendre toujours quelque chose de nouveau ; de-là l'insupportable ennui de la solitude, le plaisir charmant de la conversation, et l'envie intarissable de parler, lors même que l'on n'a rien à dire, tout cela est dans l'homme, et montre en lui un être destiné, et naturellement porté à la société.

Les animaux n'ont que le cri du sentiment, la parole est dans l'homme l'expression de l'intelligence, et de la pensée. L'inestimable avantage de pouvoir attacher toutes sortes d'idées à des signes de convention pour les transmettre dans l'esprit des autres ; cette faculté si nécessaire, et si propre à lier les hommes entr'eux, est un fruit précieux de la raison, et réside dans l'homme seul comme un témoignage convaincant de sa destination à la société. Il n'est point de peuple sur la terre qui n'ait son langage de convention, point de Nation, point de Canton si sauvage qui ne s'en serve pour cultiver une sorte de commerce, et d'association, point de Barbares si pauvres, et si malheureux dans les sables du Midi, et dans les glaces du Septentrion, qui ne sentent la supériorité que le langage, et la communication, qui en est une suite, leur donnent sur le reste des animaux pour les dompter, et les assujettir à leur service. Dans cette infinie variété de langages que parlent les peuples dispersés sur la surface de la terre, une voix uniforme se fait entendre, voix constante, et universelle, voix qui vient de toutes les contrées, et de tous les temps, la voix en un mot du Genre humain, qui atteste la société que cultivent tous les peuples ; avouons que les déclamations d'un sophiste sont bien foibles contre une voix si puissante.

Je conclus donc que le Genre humain a un penchant naturel à la société, fondé sur l'aptitude, le besoin, et l'inclination. L'énoncé seul de cette vérité suffit pour la prouver. Le gros des hommes n'en doutera jamais. J'ai cru néanmoins

qu'il seroit utile de discuter ce que l'imagination la plus fertile a inventé contre une vérité si intéressante pour le Genre humain. Il est de l'intérêt de la société que ceux qui la composent, sachent qu'ils sont nés pour cela. Tous ceux qui lisent n'approfondissent pas, et ne sont pas même en état d'approfondir. Les Auteurs paradoxes, qui jouissent de quelque réputation, et que des talens très-indépendans de la justesse rendent célèbres, ont un grand avantage vis-à-vis des Lecteurs superficiels. S'ils ne persuadent pas entiérement leurs erreurs, ils font du moins douter de la vérité. On s'imagine qu'ils n'auroient pas combattu certaines maximes, si elles étoient aussi vraies qu'elles le paroissent ; on croit que ces génies perçans ont vu des difficultés inaccessibles au vulgaire. Il étoit donc à propos dans un sujet si important d'exposer quelles sont les pensées et les réflexions qui les ont détournés de la croyance commune, d'en dévoiler le néant, et la frivolité, et de convaincre par ce moyen ceux qui veulent être détrompés, que ces beaux esprits ne voyent rien de plus extraordinaire que les autres, et que si on n'est pas de leurs avis, ce n'est pas qu'on ne les entende, et qu'on ne sache ce qu'ils savent, mais parce qu'on voit clairement qu'ils se trompent.

# DISCOURS II.

## *De l'égalité naturelle.*

Je vois un grand nombre d'Ecrivains qui discourent de l'égalité que la Nature a mise entre tous les hommes, et peu qui la définissent.

Tous les arbres sont également arbres, mais tous les arbres sont-ils égaux? C'est ainsi que la question de l'égalité présente deux aspects qu'il importe de ne pas confondre.

Tous les hommes sont également hommes; ils participent tous à la même Nature, et à la même origine. La dignité de la Nature humaine, et sa supériorité sur le reste des animaux est la même en tous. Cette égalité est inaltérable, elle subsiste malgré les différences que l'ordre civil peut introduire. En ce sens le dernier des esclaves est l'égal des Rois. Le Monarque le plus absolu, qui voudroit méconnoître cette égalité, qui s'estimeroit plus par la qualité de Roi, que par la qualité d'homme, montreroit une ame basse, et se dégraderoit. Ainsi malgré les différences introduites par l'ordre civil, tout homme doit respecter dans tout autre homme son semblable, et son egal.

Par cette raison tous les hommes apportent, en naissant, un droit égal à leur subsistance, à la conservation de leur vie, et de leurs membres, au libre usage des facultés dont la Nature les a pourvus, conformément à leur destination.

Il suit encore de-là, que dans l'état de Nature les hommes ne naissent ni maîtres, ni esclaves, ni nobles, ni roturiers, ni plus riches, ni plus pauvres; puisque la Nature n'a fait aucun partage, et qu'elle offre à tous en commun ses productions, et ses richesses.

Mais par le droit de la Nature les hommes sont-ils également indépendans? C'est au fait le plus constant, et le plus universel à decider cette question. Tous les hommes naissent enfans, et tous les enfans naissent dsns la dépendance de leurs Pères, et de leurs Mères. Cette dépendance n'est pas uniquement fondée sur la foiblesse des uns, et sur la force des autres. Un enfant ne dépend pas de son Père de la même façon qu'un jeune homme dépendroit d'un

brigand qui l'auroit enlevé pour en faire son esclave. Il est un sentiment naturel qui porte les Pères, et Mères à soigner l'éducation de leurs enfans; éducation qui comprend non seulement les soins nécessaires pour les faire vivre, mais aussi les instructions convenables pour leur apprendre à bien vivre. Cette éducation si conforme à la Nature, ne l'est pas moins à la raison. On loue les Pères qui élèvent bien leurs enfans, on blâme ceux qui les négligent: ce devoir est attesté par le sentiment unanime de tous les hommes, et en matière de sentiment l'autorité du Genre humain doit l'emporter dans l'esprit des Sages sur toutes les subtilités des Sophistes.

Si c'est un devoir aux Pères et aux Mères d'élever leurs enfans, ils ont donc le droit de les élever, c'est-à-dire, le droit de les gouverner, de les instruire, et de les corriger. Un enfant indocile peut dès l'âge de huit, ou dix ans s'imaginer follement qu'il est en état de se conduire, et d'aller de lui même à la pâture. Fera-t-on passer le Père pour un tyran parce qu'il refuse d'abandonner cet enfant à sa conduite, et qu'il le retient malgré lui? Un Père qui remarque dans son enfant les premiers traits d'un caractère porté à la violence, à la cruauté, à la fainéantise, à la dissipation, agit-il contre Nature, et Raison, s'il use de réprimandes, de ménaces, et de châtimens pour le contenir, et le modérer? Voilà donc une supériorité d'un côté, une subordination de l'autre, établie sur l'ordre de la Nature, et approuvée de la Raison.

Il ne faut pas croire que les liens de l'affection réciproque qui unissent les Pères, et les Enfans, n'aient d'autre objet que de pourvoir aux besoins indispensables de l'enfance, et de la vieillesse. On peut dégrader l'homme tant qu'on voudra, mais le Sophiste le plus outré ne sauroit contester que l'homme n'ait par dessus les animaux une sorte d'esprit, et d'intelligence capable de saisir le vrai, et de sentir le prix des vertus sociales. Les efforts d'esprit que fait le Sophiste pour se ravaler, sont fort au-dessus de la capacité des bêtes, et plus ses raisonnemens sont spécieux, mieux ils détruisent ce qu'il s'efforce de prouver. En un mot la puissance de connoître, et de goûter la vérité et la vertu, est dans l'homme, et elle n'est pas dans la bête. Les loix de la société dans les hommes ne sauroient donc être bornées aux besoins, et aux fonctions purement animales, sans quoi il n'y auroit rien dans cette société qui répondit à

l'intelligence, et à la raison, c'est-à-dire, à ce qu'il y a de plus social dans l'homme, et qui porte de sa nature à une plus étroite communication. Si les Galilée, les Kepler, les Newton avoient pu vivre sur la terre, dégagés des besoins du corps, et comme de purs esprits, nous concevons pourtant que ces esprits auroient cherché à s'unir, et à se rapprocher pour se communiquer leurs idées. Il en est de même de tous les hommes : quelque peu relevés que soient, ou que paroissent les objets, sur lesquels ils exercent leur faculté de raisonner ( car en cela il n'y a que du plus, et du moins ), ils aiment naturellement à se communiquer leurs pensées, et c'est un des liens de leur société.

Il faudroit donc s'aveugler pour croire que la société que la Nature a établie entre les Pères, et les Enfans, société cimentée par l'affection mutuelle qu'elle leur inspire, n'eût d'autre objet que les besoins de la vie purement animale. Ainsi quand quelques fois un Père n'auroit aucun besoin de son fils, ni le fils aucun besoin de son Père, cela seul ne détruiroit ni leur affection réciproque, ni l'ordre de société que la Nature à établie entr'eux.

Jetons encore un coup d'oeil sur ces demeures champêtres, où des familles entières ne connoissent d'autre règle de société que l'impression des sentimens que la Nature leur inspire. Les enfans croissent dans la famille sous les yeux du Père, et de la Mère; ils parviennent à la vigueur de l'âge, et de la virilité, sans songer à quitter leurs foyers, ni le sol natal qui les nourrit. L'autorité paternelle ne les effarouche point, ils y sont accoutumés dès l'enfance. C'est le Père qui règle tout, qui ordonne le travail, qui distribue la nourriture, et le vêtement. Il appaise les querelles, et décide les différens qui s'élèvent, et maintient ainsi l'ordre, et la paix; les enfans ne voient rien en cela, que de naturel, et de légitime; il se soumettent volontairement à un empire si chéri, et si respectable, mais ils sont bien éloignés de penser que l'autorité paternelle tire sa force de leur consentement, et de leur sommission. Ils regarderoient comme impie, ou ridicule tout homme qui oseroit demander à quel titre un Père prétend gouverner sa maison; et si un des enfans étoit assez malheureux pour se revolter contre l'autorité paternelle, tous les autres s'éleveroient contre lui, et le forceroient à rentrer dans le devoir.

Tel est l'ordre établi sur les premières impressions de

la Nature. Je ne dis point que cet ordre ne puisse être perverti par des passions particulières qui porteront le trouble, et la désolation dans les familles. Mais je dis que les premiers sentimens que la Nature inspire aux Etres humains, sont des sentimens de bienveillance, et d'affection, tels qu'on les remarque entre les Pères, et les Enfans: ces sentimens subsistent, et se perpétuent jusqu'à ce qu'ils soient affoiblis, ou altérés par des causes étrangères de concurrence, et de rivalité. Les premiers (ce qu'il importe de remarquer), naissent du fond de la Nature. La commisération naturelle aux hommes en est une preuve évidente: tout homme est naturellement porté à soulager, ou à secourir un autre homme, quoiqu'il ne le connoisse pas, et qu'il n'ait aucune liaison avec lui, au lieu que les sentimens contraires ne naissent que de quelque cause accidentelle, qui excite les passions, et fait succéder la haine à la bienveillance. Cette réflexion suffit pour détruire le système connu d'Hobbes. Je dis enfin, que l'ordre de famille établi sur les premières impressions de la Nature, est un ordre naturel de société, et qu'en vertu de cet ordre tous les hommes naissent dans la dépendance d'une autorité naturelle, et légitime.

L'égalité d'indépendance dans l'état de Nature ne peut donc se trouver qu'entre les différentes familles, et les individus respectifs qui les composent.

Mais cette égalité n'exclut pas les autres sources d'inégalité naturelle, qui se tirent de la différence de l'âge, des qualités du corps, et de l'esprit, des tempéramens, du caractère, des différens genres de vie, des habitudes, du climat, et des accidens même fortuits.

1. Un enfant de dix ans, et un vieillard infirme ont-ils la même force qu'un jeune homme dans la vigeur de l'âge? Si celui ci les rencontre dans une campagne écartée, comme il arriveroit souvent dans l'état de Nature, ne seront-ils pas à sa merci? Je défie Hobbes de trouver ici cette égalité de pouvoir qu'il attribue à tous les hommes dans l'état de Nature, en ce que l'un peut suppléer par la ruse, à ce qui lui manque du côté de la force.

2. Dans la vigueur même de l'âge quelle différence de force, d'adresse, et d'agilité la Nature n'a-t-elle pas mise entre les différents individus?

Quelle variété de tempéramens et de caractères! L'un flegmatique, et paisible, l'autre ardent, et impétueux: l'un

actif, et vigilant; l'autre indolent, et paresseux: l'un triste, et mélancolique, l'autre gai, et pétulant.

Le différent genre de vie mettra une différence notable entre des familles occupées de la chasse, exercées à combattre les bêtes féroces, et des familles uniquement occupées du labourage, et du soin de leurs troupeaux: entre celles qui sont obligées de faire valoir un sol ingrat à force de travail, et d' industrie, et celles à qui de fertiles terres fournissent une subsistance aisée. Je ne ferai pas un plus long dénombrement des inégalités qui peuvent avoir lieu entre les hommes dans l'état de Nature, elles se présentent d'elles mêmes, et ne sont pas sujettes à contestation. Concluons que tous les hommes sont égaux par Nature, et qu'ils apportent tous en naissant un droit égal à leur subsistance, à la conservation de leur vie, et de leurs membres, au libre exercice de leurs facultés, *conformément à la droite raison*. C'est l'expression même de Hobbes.

Que cette égalité de Nature, et de Droit n' exclut aucunement la dépendance, et la subordination attachée à l'état de famille, dans lequel tous les hommes naissent par loi de Nature.

Que malgré l'égalité de droit commune à toutes les familles, et aux individus qui les composent, l'état de Nature ne laisse pas que de donner lieu à une très-grande inégalité de forces, ou de pouvoir physique dans les uns préférablement aux autres. Que l'égalité de droit seroit sans cesse exposée à être enfreinte, et violée par la facilité que l'inégalité du pouvoir physique donneroit aux plus forts vis-à-vis des plus foibles, de leur ravir leur subsistance, d'attenter à leur vie, de gêner le libre exercice de leurs facultés.

Que pour maintenir l' égalité de droit, et la mettre à l' abri des insultes de l' inégalité du pouvoir physique, la droite raison persuade de substituer, ou opposer à l'inégalité physique une autre sorte d' inégalité morale, et politique, beaucoup plus forte par l' union de plusieurs familles sous une autorité commune, qui étant armée des forces de tous et d'un chacun, puisse réprimer l'inégalité du pouvoir dans chaque particulier, et assurer à tous cette égalité de droit qu'ils ont à leur subsistance, à leur conservation, au legitime exercice de leur liberté.

Que la Nature même offre l'idée de cette inégalité morale dans l'état de famille, où l'autorité paternelle maintient

tout en règle, prévient les injustices, et fait régner la concorde, et la paix.

Que la manière de vivre de certains peuples, ou même de certains villageois isolés, et vivants dans la plus grande simplicité, nous offre une image sensible de l'impression qui porte les hommes à introduire, et à imiter l'état de famille dans leur association. Un vieillard vénérable par ses cheveux blancs, par une longue expérience, par une réputation soutenue d'intégrité, et d'intelligence, devient naturellement l'arbitre de ses égaux, on s'empresse de le consulter; ses décisions sont reçues comme des oracles; et le cri public étoufferoit bientôt la voix téméraire, qui oseroit murmurer.

Telle est la première ébauche de gouvernement que la Nature a présenté aux hommes. L'Empire de la Chine est de l'aveu de tout le monde le plus ancien de tous les gouvernemens connus dans l'Histoire profane. *Cet Empire*, dit l'Auteur de l'Esprit des Loix, *est formé sur l'idée du gouvernement d'une famille*. L'autorité paternelle fut aussi le modèle de l'ancien gouvernement des Egyptiens. L'Histoire ancienne en fournira d'autres exemples. Ainsi les élégans Ecrivains qui plaisantent sur cette idée, montrent peut-être moins d'esprit que d'ignorance, ou de passion.

# DISCOURS III.

*Si l'état de Nature est un état de guerre.*

Hobbes a pensé, que l'état de Nature est un état de guerre de tous contre tous ; c'est la maxime fondamentale de son système politique.

Il me paroit qu'il y a deux choses à distinguer dans cette maxime ; la proposition en elle-même, qui peut être vraie en un certain sens, et l'esprit de la proposition, c'est-à-dire, le sens dans lequel Hobbes l'entend, sens qui se manifeste par les preuves qu'il en apporte, et par les conséquences qu'il en déduit, dont l'ensemble forme ce système monstrueux, que l'Auteur de l'Esprit des Loix rejete avec une si juste indignation.

La première preuve est, que la Nature a donné à tous un droit illimité sur toutes choses, et envers tous. Ce qu'il prétend prouver par ce raisonnement : chacun a droit de se conserver ; donc il a droit d'user de tous les moyens nécessaires pour cette fin ; or les moyens nécessaires sont ceux que chacun estime tels en ce qui le touche. Donc chacun a droit de faire, et de posséder tout ce qu'il jugera nécessaire à sa conservation, et par conséquent la justice, ou l'injustice d'une action dépendent du jugement de celui qui la fait, ce qui le mettra toujours hors de blâme, et justifiera son procédé.

La Nature, dit-il encore, a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses. Je veux dire que dans un état purement naturel, et avant que les hommes se fussent mutuellement attachés les uns aux autres par certaines conventions, il étoit permis à chacun de faire tout ce que bon lui sembloit contre qui que ce fût, et chacun pouvoit posséder, se servir, et jouir de tout ce qui lui plaisoit. Hobbes éclaircit encore sa pensée par cette remarque : il faut entendre ceci de cette sorte, qu'en l'état de Nature il n'y a rien en quoi un homme puisse faire injure à un autre.

Il ajoûte néanmoins, „ non qu'en cet état là il soit im- „ possible de pêcher contre la Majesté Divine, et de violer „ les Loix naturelles, mais de commettre quelque injustice

„ envers les hommes, cela suppose qu'il y ait des Loix hu-
„ maines, qui ne sont pourtant pas encore établies dans l'état
„ de Nature dont nous parlons.

On fit cette objection à Hobbes: si quelqu'un commet un parricide, ne fait-il point de tort à son Père? A quoi il répondit, qu'on ne peut pas concevoir qu'un enfant soit dans un état purement naturel, à cause que dès qu'il est né, il est sous la puissance, et sous le commandement de celui à qui il doit sa conservation.

La seconde raison que Hobbes apporte de son sentiment, c'est que dans l'état de Nature tous les hommes sont portés à se craindre, crainte qui provient de ce qu'ils ont tous un pouvoir égal de se nuire.

Il prétend de plus que la volonté de nuire en l'état de Nature, est aussi en tous les hommes; mais, ajoûte-t-il, elle ne procède pas toujours d'une même cause, et n'est pas toujours également blâmable. Il y en a qui reconnoissant nôtre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils se permettent à eux-mêmes; et c'est-là vraiment un effet de modestie, et de juste estimation de ses forces. Il y en a d'autres, qui s'attribuant une certaine supériorité veulent que tout leur soit permis, et que tout l'honneur leur appartienne, en quoi ils font paroître leur arrogance: en ceux-ci donc la volonté de nuire naît d'une vaine gloire, et d'une fausse estimation de leurs forces: en ceux-là elle procède d'une nécessité inévitable de défendre son bien, et sa liberté contre l'insolence de ces derniers.

Il me paroit qu'il n'est pas difficile de détruire ce système par les principes mêmes de son Auteur.

Le droit illimité de toutes choses, et contre tous, est une chimère. Tout droit combattu par un droit contraire, et égal devient nul. J'ai le droit d'exiger cent écus de mon voisin; mon voisin a le droit d'exiger cent écus de moi. Cela veut dire, que ces deux droits se détruisent; ou pour faire un cas plus précis, si un Blanc à le droit de réduire un Négre en esclavage, et si ce Négre a un même droit d'y réduire le Blanc, il est évident que ces deux droits se heurtant en sens contraire avec des forces égales, se réduisent à rien. Il en est de même de ce droit illimité surtout, que l'Auteur admet dans l'état de Nature. Ce droit considéré dans chaque individu est combattu par un droit contraire, et égal dans chaque autre individu; c'est donc un droit nul,

et chimérique. On peut encore ajoûter, que ce prétendu droit ne serviroit qu'à mettre les hommes dans la position la plus désavantageuse, les uns à l'égard des autres. Car chaque individu n'auroit que son droit pour lui, et il auroit contre lui le droit de tous les autres individus.

C'est ce que l'Auteur lui-même a été forcé de reconnoître n. XI. „ Il n'est pas expédient pour le bien des hommes qu'ils eussent en commun ce droit sur toutes choses. „ Car il leur fut demeuré inutile, tel étant l'effet de cette „ puissance, que c'eût été presque de même que s'ils n'en „ eussent eu aucune communication, puisque dans l'usage „ ils n'en eussent pu tirer aucunes prérogatives. A la vérité chacun eût bien pu dire de toutes choses: *cela m'appartient*; mais la possession n'eût été pas si aisée, à cause que le premier venu, jouissant du même droit, et avec „ une force égale eût eu de pareilles prétentions, et se la „ fût appropriée avec une autorité semblable ". Or quoi de plus inutile que d'imaginer pour l'état de Nature une espèce de droit, que la constitution essentielle de l'état de Nature doit rendre nécessairement inutile?

2. Il est également aisé de démontrer par les principes de l'Auteur, que ce prétendu droit ne sauroit être un droit. Il avoue que ce qui constitue un droit, c'est la conformité à la droite raison. Or loin que ce prétendu droit de tous sur toutes choses soit conforme à la droite raison, au contraire il reconnoît que ce droit et l'état de guerre, qui en est une suite nécessaire, tend visiblement à la destruction du Genre humain, et de chaque homme en particulier, et qu'ainsi la droite raison dicte à tous les hommes, qu'il faut renoncer à ce droit pernicieux. „ Celui qui estimeroit, dit-il „ n. 13., qu'il faut demeurer en cet état, auquel toutes „ choses sont permises à tous, se contrédiroit soi-même; „ car chacun désire par une nécessité naturelle ce qui lui „ est bon, et il n'y a personne qui puisse estimer que cette guerre de tous contre tous, attachée nécessairement à „ l'état naturel, soit une bonne chose.

Peut-on reconnoître le moindre vestige de conformité à la droite raison dans ce qui tend à la destruction du Genre humain, et de chaque homme en particulier, dans un droit que la saine raison conseille de renoncer, qu'on ne sauroit vouloir retenir sans se contredire soi-même, et agir contre l'inclination naturelle qui tend au bien?

Mais, dit Hobbes, chacun a droit de se conserver. Donc il a droit à tous les moyens nécessaires pour cette fin. On repond qu'il a droit d'user de tous les moyens, *conformément à la droite raison*, et non autrement. Un homme dans l'état de Nature trouve sur son chemin des arbres chargés de fruits. Il ne fera rien contre la droite raison, en cueillant ce qui peut lui être nécessaire pour sa subsistance; mais si follement épris du principe d'Hobbes, il se disoit en lui-même, *toutes choses m'appartiennent*, et qu'en conséquence de ce principe il se mit à détruire ce qu'il ne pourroit emporter, et qui pourroit servir à la subsistance des autres, il agiroit certainement contre la droite raison; Hobbes paroît n'en pas disconvenir. Donc cet homme n'auroit aucun droit d'en agir ainsi.

Mais dans l'état de Nature les moyens nécessaires à la conservation sont ceux que chacun estime tels. On répond encore, que ce sont ceux que chacun estime tels, conformément à la droite raison, et non autrement. On dira que dans l'état de Nature chacun est son propre Juge, et ne reconnoit point de supérieur. Glissons sur cette proposition: que s'ensuivra-t-il? Dira-t-on, que tout est permis, selon la droite raison, et devant Dieu, à celui qui ne reconnoit point de superieur?

La conséquence que l'Auteur tire de ces principes n'est ni moins absurde, ni moins contradictoire. Il prétend qu'avant que les hommes se fussent liés par des conventions, il étoit permis à chacun de faire tout ce que bon lui sembloit contre qui que ce fût. Il ajoute que quoiqu'alors on put pécher contre la Majesté de Dieu, et les Loix naturelles, on ne commettroit cependant aucune injustice envers un autre homme, parce que l'injustice suppose des Loix humaines.

Tout ceci est faux, et contradictoire. On ne peut regarder comme permis ce qu'on n'a pas droit de faire. On n'a droit de faire que ce qui est conforme à la droite raison; or avant toute convention un homme robuste, qui pour s'épargner la peine de faire quatre pas, raviroit à un vieillard infirme quelques fruits qu'il auroit cueillis avec beaucoup de peine, agiroit contre la droite raison, en prenant avec violence un moyen si peu nécessaire pour sa conservation. Il est donc faux, que dans l'état de Nature il soit permis (en prenant même ce mot, suivant les définitions de l'Auteur)

à tout homme de faire tout ce que bon lui semble à l'égard de tout autre homme.

L'Auteur, dira-t-on, avoue que cet homme pécheroit contre les Loix naturelles ; et il ne prétend autre chose, sinon qu'il ne commettroit pas une injustice à l'égard du vieillard infirme, et qu'il ne lui feroit pas une injure, n'y ayant aucune convention entr'eux.

Foible ressource. Hobbes reconnoit qu'une Loi naturelle, antérieure aux conventions, oblige à garder ce dont on est convenu ; cette Loi naturelle, qui prête la force aux conventions, n'en dérive pas. Ce n'est pas la simple convention, c'est cette Loi naturelle qui donne à un homme le droit d'exiger ce qu'on lui a promis. L'infraction d'une promesse est donc une injure en tant qu'elle s'oppose à cette Loi naturelle, qui donne le droit d'exiger ce qui a été promis. Or la Loi naturelle antérieurement à toute convention, donne à tout homme un véritable droit à sa conservation. Hobbes en convient. Ce qui blesse ce droit, est donc une infraction visible de la Loi naturelle dont il dérive, c'est donc une injustice, et une injure proprement dite.

3. Hobbes convient, que dans l'état de Nature les enfans se trouvent aussi-tot qu'ils sont nés, sous la puissance de leurs Mères. Mais il n'établit cette dépendance des enfans que sur le pouvoir qu'ont les Mères de les élever, ou de les détruire. Il est étonnant que Hobbes ait pu traiter d'une manière si séche, et si triste un sujet si propre à exciter les plus tendres émotions dans un coeur sensible. Il forme entre la Mère et son enfant une société, où les liens du sang, la tendresse naturelle, l'affection filiale, l'éducation rélative à la raison, et aux moeurs, l'ordre de la providence n'entrent pour rien. Le pouvoir de conserver pour son usage, ou de massacrer par son plaisir, voilà qui fait tout ; on diroit que l'Auteur n'a jamais su qu'une Mère aime ses enfans : une Mère de famille n'est à ses yeux qu'une marchande d'esclaves, qui achete des Négrillons sur les Côtes de Guinée.

Si une bienveillance réciproque est l'effet naturel des premières impressions que l'état de famille reveille dans tous les coeurs ; s'il est vrai d'ailleurs que la Nature ait placé dans tous les hommes le sentiment de la pitié, et de la commisération ; il n'en faut pas davantage pour dévoiler le foible de la seconde raison, par laquelle Hobbes prétend rapporter l'état de guerre aux premières impressions de la Nature.

Cette raison n'est autre que la crainte, et la volonté réciproque de se nuire, que l'Auteur attribue à tous les hommes dans l'état de Nature. Nous remarquerons d'abord que l'Auteur présente cette thèse sous un faux jour, capable d'éblouir, de pervertir ce qu'elle peut avoir de vrai, et de donner lieu à des conséquences aussi fausses, que dangereuses.

Que la crainte réciproque, et la volonté de nuire dût s'introduire fort aisément dans l'état de Nature; c'est ce que personne ne conteste, si l'on excepte le seul Auteur d'Emile.

Mais il importe extrêmement de déterminer d'où peut venir cette crainte, et cette volonté de nuire. Vient-elle des premières impressions de la Nature? En ce cas il faudra exclurre de l'état de Nature ces sentimens de bienveillance qui lient les époux entr'eux, qui attachent les Pères et Mères; il faudra bannir de tous les coeurs la pitié, dont l'objet est d'intéresser tout homme en faveur de tout autre homme, et en général tous ces sentimens prévenans d'humanité, qui sont le germe et le fondement de toutes les vertus sociales: il faudra en un mot détruire la Nature de l'homme, et en conservant la même forme, y substituer la Nature du tigre, de cette bête féroce, et indomptée, qui ne distingue ni la main qui la flatte, ni celle qui la frappe, qui s'irrite à la vue de tout être vivant, et ne respire que le carnage, et la destruction. Tel n'est point l'homme. Les premières impressions qu'il reçoit de la Nature, sont des impressions de bienveillance paternelle, filiale et conjugale, qui tendent manifestement à la paix; si les hommes suivoient constamment ces premières impressions, le Genre humain jouiroit inaltérablement de cette concorde, et de cette union que l'on voit régner encore aujourd'hui en tant de familles chez les peuples civilisés, et chez les peuples sauvages.

Malheureusement ces premières impressions ne subsistent pas toujours. La concurrence des intérêts, la rivalité, la jalousie, mille passions particulières les altérent, et les défigurent. Telle est la source de cette volonté de nuire, qui ne se manifeste que trop parmi les hommes, par les maux qu'ils se causent.

N'attribuons donc point à la Nature ce qui n'est que l'effet de la perversité accidentelle des individus. Hobbes ne peut s'empêcher de reconnoître, que la volonté de nuire ne commence point d'elle-même dans ces hommes modestes,

qui reconnoissant l'égalité de Nature, permettent aux autres ce qu'ils se permettent à eux mêmes. Elle commence dans ces hommes arrogans, qui fiers de la supériorité qu'ils s'attribuent, pleins de confiance en leurs forces, veulent au préjudice des autres que tout soit permis, et que tout leur appartienne. Il est vrai qu'il ajoute, que les hommes modestes ne sont pas exempts de la volonté de nuire par la nécessité de se défendre contre les attentats de ces insolens. Mais premiérement la volonté de se défendre n'est pas absolument la volonté de nuire. En second lieu, quand les hommes modestes auroient la volonté de nuire aux arrogans par la nécessité de se défendre, ils n'auroient point cette volonté entr'eux. En troisième lieu, la modestie étant fondée, selon Hobbes, sur la connoissance de l'égalité de Nature, connoissance très-naturelle à l'homme, on ne peut contester que la disposition à la modestie ne soit plus conforme aux premières impressions de la Nature, que l'arrogance, qui est fondée sur un faux jugement, et sur une fausse estimation de ses forces; et comme la volonté de se nuire n'affecte point les hommes modestes, il faut avouer que les premières lueurs de la raison, qui font connoître l'égalité de Nature entre les hommes, connoissance qui est le fondement de la modestie, tendent par une liaison nécessaire à bannir l'état de guerre, et à maintenir la concorde, et la paix.

Mais les hommes sont extrêmement sujets à ces faux jugemens, qui font éclore l'arrogance, et la témérité. Cette injuste supériorité auroit certainement lieu dans l'état de Nature, elle y seroit même d'autant plus violente, et d'autant plus dangereuse, que l'inégalité du pouvoir physique, dont nous avons dévoilé les sources en cet état, n'y seroit aucunément balancée par l'inégalité du pouvoir politique. En vain Rousseau (*Disc. de l'ineg. p.* 76.) a prétendu bannir de l'état de Nature toute cause de querelle, et de dissention. Il n'a pu y réussir qu'en supposant, que les hommes mèneroient en cet état une vie si solitaire, qu'un homme rencontreroit peut-être à peine un autre homme deux fois en sa vie, sans se connoître, et sans se parler. Il ajoute, que les hommes n'ayant aucune correspondance entr'eux, ne connoîtroient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris. Il ne faut qu'un mot pour confondre ces puérilités. Les

hommes dans l'état de Nature sont, de l'aveu de l'Auteur, dans une indispensable nécessité d'imiter, et d'observer l'instinct des animaux (*p.* 17.), de se mesurer avec eux, et d'en faire des comparaisons relativement à la force, et à l'adresse. Donc ils pourront aussi s'observer, et se mesurer entr'eux, comparer leur force, leur adresse, leur agilité. En faut-il davantage pour donner naissance à la vanité, à la considération, à l'estime, au mépris, et à toutes les suites que ces passions, et ces sentimens peuvent avoir dans les hommes, qui ne sont contenus pas aucune autorité? Ici se présente un contraste bizzarre entre nos deux Philosophes. Tous deux entreprennent de créer l'homme, mais chacun, suivant son caractère, et sa façon de penser. L'un et l'autre le dépouillent également de l'humanité; mais Hobbes en fait un Tigre; Rousseau en fait un Hibou. Concluons que les inclinations générales, et primitives que l'homme apporte en naissant, tendent à la bienveillance, à la concorde, et au bien commun du Genre humain; puisque le Genre humain ne subsiste que par la propagation de l'état de famille.

Que ces inclinations générales et primitives sont souvent combattues par les passions particulières, que mille occasions peuvent faire naître, et qui sément la discorde, et l'inimitié entre les hommes.

Que l'état de guerre, suite inévitable de ces passions particulières, seroit affreux dans l'état de Nature, où rien ne pourroit en ralentir la fureur, la continuité, l'universalité. Que par conséquent la Nature, et la Raison invitent également les hommes à un ordre, et à une forme de société politique, capable d'arrêter ce débordement, de modérer l'inégalité du pouvoir physique, et d'assûrer à tous, et à un chacun les droits acquis par l'égalité de Nature.

Si la Loi naturelle porte tous les hommes à prendre les moyens nécessaires pour se conserver, si cette conservation ne peut jamais être ni longue, ni tranquille, ni assurée dans l'état de Nature; si la Raison invite les hommes à l'union, à la paix, et à l'exercice des vertus sociales, conformes aux premières impressions que l'homme apporte en naissant; concluons que la Loi naturelle, et la Raison portent les hommes à une forme de société, sans laquelle ils ne sauroient jouir de ces avantages.

Voyez encore ce bon vieillard, cet ancien Père de fa-

mille, qui maintient la concorde, et la paix dans toutes les familles de ce Canton champêtre, et isolé. Une certaine impression de bon sens, et d'équité, porte tous les habitans à se soumettre à son arbitrage, et à ses décisions: l'autorité dont il jouit n'est fondée que sur cette soumission de fait, et personne ne songe à la lui contester. Voilà une première ébauche de la société politique; un simple consentement tacite dans l'état de Nature suffiroit pour la rendre régulière, et parfaite. Tel a été originairement en quelque cas le passage naturel, et insensible de l'état de famille à l'état de société civile.

# DISCOURS IV.

*L'homme auroit-il dans l'état de Nature les notions morales du Juste, et de l'Injuste?*

L'auteur d'Emile prétend, que dans l'état de Nature les hommes n'avoient pas la moindre notion du mien, (*p.*76.) et du tien, ni aucune véritable idée de la justice; qu'ils regardoient les violences qu'ils pouvoient essuyer de la part des autres, comme un mal, et non comme une injure: qu'ils n'étoient ni bons, ni méchans, et n'avoient ni vices, ni vertus. (*p.*63.)

D'un côté rien de plus inutile que de discuter ce qui pouvoit arriver, ou ne pas arriver dans un état qui n'existe nulle part, et qui n'a peut-être jamais existé d'une manière permanente en aucun coin de l'Univers. De l'autre il est utile de faire voir, que l'idée morale du juste, et de l'injuste est tellement à la portée de l'esprit humain, qu'il n'est aucun état sur la terre où l'homme puisse en être entiérement dépourvu. C'est sous ce point de vue que j'entame la question.

Je ne me propose pas ici d'établir les fondemens de la distinction du juste, et de l'injuste, mais seulement de faire voir, que la moindre réflexion sur les accidens les plus communs de la vie, est plus que suffisante pour reveiller cette idée dans l'esprit de tous les hommes, et les mettre en état d'en faire l'application du moins au cas les plus simples.

Je me servirai pour cet effet de quelques principes de l'Auteur (*p.*30.)

1. Ce n'est pas par le simple instinct que l'homme est déterminé à ses opérations comme les animaux; mais il se détermine lui-même, et choisit, ou rejete par un acte libre.

2. L'homme qui se détermine de son choix à une action, est auteur de son action, il en est responsable, et elle lui est imputable en bien, ou en mal. Rien de plus évident que ce principe, d'où dérive l'idée de la moralité.

3. L'homme le plus sauvage est capable de sentir le bien, ou le mal qu'on lui fait.

Faisons l'application de ces principes à quelque cas très-possible dans l'état de Nature. Un vieillard infirme emporte un lievre qu'il a eu le bonheur d'attraper dans un piège. Un jeune chasseur le rencontre sur son chemin, jete les yeux sur le lièvre, et le trouvant à sa bienséance étend la main pour le prendre. Le vieillard retire sa proie, le jeune homme irrité de sa résistance le frappe, le jete par terre, et lui arrache son lièvre. Survient un autre sauvage plus robuste encore, qui voyant le vieillard étendu par terre, et noyé dans ses pleurs, le relève, le console, réprend le lièvre des mains du ravisseur, et le rend au vieillard éploré. Plaçons à quelque pas de-là un spectateur, qui, sans connoître les trois hommes, ni être connu d'eux, ait été par hazard témoin de la double scène qui s'est passée sous ses yeux.

Ce spectateur a vu le mal que le chasseur a causé au vieillard en le frappant, et lui arrachant ce qu'il avoit pris pour sa subsistance.

Il a vu que le chasseur s'est déterminé par un choix volontaire, et de propos délibéré à cette action. Ou pour mieux dire, il sait par sa propre expérience, que c'est ainsi que les hommes se déterminent aux actions qu'ils font.

Il sent par conséquent que le mal, que le vieillard a reçu, est imputable au chasseur, comme à celui qui en a été l'auteur par un acte libre de sa volonté.

Il sent que le chasseur a violé par cette action le droit que chaque homme s'attribue dans l'état de Nature, de retenir ce qu'il a pris, et ce qui lui est nécessaire pour sa subsistance, et qu'ainsi le chasseur a fait au vieillard ce que personne ne voudroit qu'on lui fît à lui même.

Il plaint l'infortune du malheureux, et sent la plus vive indignation contre le procédé de l'agresseur.

Or une action, par laquelle on cause du mal à autrui, en le frappant et le dépouillant d'une chose qu'il a droit de

retenir ; une action, par laquelle on cause ce mal volontairement, et de propos délibéré, et qui excite la plus vive indignation dans le spectateur le plus indifférent, est ce qu'on appelle une action injuste, une injure proprement dite. Il faut peut-être un peu de philosophie pour démêler ces idées, il n'en faut point pour les sentir.

D'un autre côté l'empressement secourable de l'autre sauvage à relever le vieillard abattu, à le consoler dans sa disgrace, et à lui faire rendre ce qui lui appartenoit, n'a pu qu'exciter dans le coeur du spectateur une douce émotion de complaisance, et de satisfaction.

Le procédé du sauvage ravisseur, et celui du sauvage bienfaisant, sont faits pour produire dans tous les esprits des sentimens non moins différens que le sont les sensations du chaud, et du froid que l'on éprouve à l'approche du feu, et par le contact de la glace.

Le sauvage ravisseur est abhorré, il viole un droit que chacun sent lui appartenir, il traite les autres comme personne ne veut être traitée, il devient ainsi l'ennemi de l'humanité. Sa conduite est manifestement contraire à cette pitié que la Nature a inspiré à tous les hommes. Voilà l'homme injuste.

Le sauvage bienfaisant essuie les pleurs d'un malheureux, il compatit à sa misère ; son procédé est parfaitement conforme à cette commisération, qui nous identifie avec tous nos semblables ; il agit envers autrui, comme chacun voudroit qu'on agit envers lui. C'est un ami de l'humanité. Quel est le sauvage qui puisse méconnoître la différence de ces deux caractères, et qui puisse par conséquent ne pas sentir l'impression du juste, et de l'injuste ?

Le sauvage ravisseur a fait un acte injuste, en dépouillant le vieillard de sa subsistance. L'autre a fait un acte de justice en la lui faisant rendre ; c'est-ce qui marque l'horreur qu'inspire l'action du premier, et l'approbation que l'acte du second s'est attirée : point de sauvage si agreste qui puisse juger autrement. Il reconnoît donc que la proie appartenoit au premier possesseur, et non au second. Voilà l'idée de la propriété, du mien, et du tien, très-nettement établie.

En un mot, l'homme ne peut que sentir la différence du bien, et du mal qu'il fait, ou qu'il reçoit, et comme agent libre il ne peut s'empêcher de reconnoître que ce bien, ou ce mal est imputable à celui qui le cause volontairemenr.

Voilà l'idée, et le fondement de la moralité. Ainsi l'homme le plus sauvage peut avoir la notion du bien, et du mal moral, et des premiers devoirs moraux, qui lient les hommes entr'eux.

Ces idées sont si peu abstruses qu'elles se trouvent communément dans les enfans. Voyez cette troupe d'enfans, qui s'amusent autour de cette masse de terre glaise; ils en tirent des morceaux que chacun façonne à son gré, chacun se régarde comme le maître du petit ouvrage qu'il a formé: si un de ses camarades veut le lui arracher, tous les autres lui donneront tort. Que l'on propose un prix pour une course, ou tout autre exercice que ce soit, les enfans connoîtront fort bien celui qui a mérité le prix: qu'on le donne à un autre, tous se récriéront sur l'injustice; ce cri n'est pas un simple effet des leçons qu'ils ont reçues.

Que signifie donc cette phrase énigmatique de l'Auteur d'Emile, que les sauvages ne sont pas méchans, (*p.* 67.) précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons? Veut-il parler des sauvages qui existent dans la Nature, ou des sauvages qui n'existent que dans ses Livres? S'il parle des premiers, sa proposition est contrédite par les faits. Les sauvages que nous connoissons, savent être bons, et méchans. Généralement ils sont doux avec leurs amis, cruels envers leurs ennemis. S'il parle des sauvages de sa création, sa proposition est contrédite par ses propres principes. Le sentiment de la pitié est très-vif dans les sauvages; mais le seul sentiment de la pitié ne suffit pas pour déterminer l'homme à secourir un malheureux. Il faut qu'il y concoure par un acte libre de sa volonté; l'homme, qui par le choix de sa volonté seconde le mouvement naturel de la pitié, est un homme bon: celui qui s'y refuse, est méchant. Il n'y a point là de mystère, il ne faut qu'un peu d'analyse pour faire disparoître la magie séduisante de ces phrases pompeuses, qui remplissent l'oreille, étonnent l'imagination, et ne disent rien à l'esprit.

L'Auteur ne se borne pas a faire des énigmes. (*p.*75.) Le voici créateur d'un nouvel axiome de morale, qui en blessant la raison ne peut que révolter tout homme qui conserve encore quelque reste de Christianisme. „ C'est la pitié, „ dit-il (*p.*75.), qui au lieu de cette maxime sublime de „ morale raisonnée: *Fais à autrui comme tu veux qu'on* „ *te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime

„ de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile „ peut-être que la précedente: *Fais ton bien avec le moin-* „ *dre mal d'autrui qu'il est possible*.

Le nouveau Moraliste avoit sans doute oublié que la Maxime aussi simple que sublime: *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, à été consacrée par la bouche même du Sauveur des humains: sans un tel oubli peut-on supposer qu'un mortel osât substituer ses maximes aux Oracles de la Sagesse Eternelle, et les proposer comme étant peut-être plus utiles? L'idée seule d'un si exécrable blasphème n'auroit pu se présenter à son esprit, sans le glacer d'effroi, et lui faire tomber la plume des mains. Mais je ne veux point employer ici contre l'Auteur les principes de la Réligion, je ne veux lui opposer que ses propres discours, et ce sont ses discours mêmes qui vont le confondre.

La Maxime Evangelique: *Fais a autrui ce que tu veux qu'on te fasse*, est l'expression la plus naïve de la pitié naturelle. La nouvelle Maxime: *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*, est le langage non de la bonté naturelle, mais d'une justice faussement raisonnée.

Oui, l'effet naturel, inséparable de la pitié, est d'identifier tout homme avec tout autre homme: (*p.* 72.) l'effet propre de cette identification, est de se mettre à la place de celui qui souffre. Celui qui souffre, veut qu'on le secoure: celui qui s'identifie avec son semblable, veut ainsi qu'on lui fasse ce qu'il voudroit qu'on lui fît à lui-même. C'est donc la pitié même qui parle, en disant: *Fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse*.

Mais la bonté naturelle ne dit point à l'homme: *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. Premiérement, la bonté est un sentiment qui porte l'homme à s'identifier avec son prochain. Or la nouvelle Maxime ne porte point l'empreinte de cette identification, elle réplie l'homme sur lui-même: *Fais ton bien*, et ne jete qu'un coup d'oeil très indirect sur le reste, *avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*, ce n'est là ni l'objet, ni le langage de la bonté: il ne faut pas un grand effort de bonté pour ne pas faire beaucoup de mal aux autres, pourvu qu'on fasse son bien à son aise.

Secondement, si cette Maxime venoit de la Nature, il faudroit dire que le Genre humain est tellement constitué,

que par la Loi de Nature un homme ne pourroit se procurer sa subsistance, et son bien qu'en causant quelque dommage aux autres. Car les penchans que la Nature met dans les êtres sont parfaitement assortis aux fonctions, auxquelles ils sont destinés par l'ordre même, et la Loi de la Nature. Par-là il est aisé de concevoir, que la nouvelle Maxime seroit celle que la Nature inspireroit aux loups, relativement aux brebis, si les loups et les brebis avoient de la raison: Loups, vous ne pouvez vivre sans tuer des brebis, tuez-en donc pour votre besoin, mais n'en tuez que ce qu'il vous faut, et le moins qu'il vous est possible. Il n'en est pas ainsi de l'homme, relativement à l'homme. Habitans de la terre les hommes trouvent dans sa fécondité tout ce qui leur est nécessaire pour leur subsistance. Doués d'intelligence, et de raison les hommes sont faits pour vivre ensemble. Sous ce double rapport la Nature leur inspire deux Maximes, qui renferment toutes les vertus sociales, qui forment la législation la plus universelle, et la plus complette, et dont l'exacte observation feroit le bonheur du Genre humain. *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fit.* = *Faites à autrui ce que vous voudriez que l'on vous fit.* Fidèle à la première Maxime, tout homme s'abstiendra d'attenter à la vie, à la subsistance, au légitime exercice de la liberté de tout autre homme. Fidèles à la seconde Maxime, les hommes se prêteront une main secourable dans leurs besoins; ces secours réfléchis, et multipliés produiront pour tous un fond inépuisable d'avantages, et de ressources, et chacun fera réellement son propre bien, en travaillant efficacement aux biens des autres. Telle seroit la société, si les hommes suivoient les premières impressions de la Nature. Les passions particulières ne tardent pas à en troubler l'ordre, et la paix. Le paresseux trouve plus commode de ravir à son voisin la subsistance qu'il ne veut pas se procurer par son travail. L'injuste aime à faire parade de sa force en opprimant le plus foible. Pour se mettre à couvert de ces insultes la raison dicte cette autre Maxime, qu'il est permis d'user de la force pour repousser la violence d'un injuste agresseur, en usant de cette force avec modération et autant qu'il est nécessaire pour écarter l'injure, et pourvoir convenablement à sa propre sûreté. Cette Maxime de justice raisonnée ne permet pas de nuire au prochain dans la vue de faire son bien, avec la précau-

tion seulement de ne pas faire plus de mal qu'il n'en faut pour se procurer l'avantage qu'on souhaite, elle permet seulement de se défendre contre une attaque injuste, dont l'agresseur peut toujours se désister. Ainsi la Nature et la Raison tendent toujours au bien, et jamais au mal.

Ces idées si conformes au bon sens ne sont pas celles d'un homme qui a autant d'esprit que l'Auteur d'Emile. Mais cet Auteur en combattant le principe de Hobbes, et donnant à son ordinaire dans l'excès opposé, prétend que l'état de Nature est un état de paix inalterable, parce qu'en cet état les hommes n'ont que très-peu de besoins, qu'ils ont toujours sous la main de quoi les satisfaire, et que la simplicité de leur vie uniforme, et solitaire n'est point faite pour exciter ces passions vives, et tumultueuses, et qui portent le trouble, et la guerre chez les peuples civilisés. Dans une telle situation il est clair que chaque homme fait son bien, sans être jamais dans le cas de faire du mal à ses semblables. L'homme naturel se rassasie sous un chêne, se désaltère au premier ruisseau, trouve son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son répas, et voilà ses besoins satisfaits. Or cet état est, selon l'Auteur, celui dans lequel l'homme se trouve placé par l'institution même de la Nature. D'où il suit que suivant le plan, et l'ordre de la Nature, le Genre humain est tellement constitué, que chaque homme est dans le cas de faire son bien, sans causer le moindre mal aux autres. Il est donc contradictoire que la Nature inspire aux hommes une maxime, qui supposeroit que l'homme, sortant de sa main, ne put faire son bien qu'en causant quelque mal aux autres.

Revenons aux anciennes Maximes, *ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fut fait*: *Faire à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fit*. Ces Maximes sont senties de tout le monde. Interrogez le Caffre, et le Lapon, le Chinois, et le Méxicain, l'Européen, et le Caribe; leur réponse sera la même sans être concertée: tous les hommes ont donc l'idée de la différence morale du juste, et de l'injuste. Or ce que l'on trouve dans le coeur de tous les hommes, vient de la Nature, qui est commune à tous, et non de l'éducation qui varie suivant les lieux, et les temps.

Telle est, dit avec raison l'Auteur d'Emile (*p.*71.), la force de la pitié naturelle, que les moeurs les plus dépra-

vées ont encore peine à la détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir, et pleurer aux malheurs d'un infortuné, tel, qui, s'il étoit à la place du tyran, aggraveroit encore les tourmens de son ennemi. On en peut dire autant de l'impression que fait dans les spectacles le contraste du vice, et de la vertu sur les ames les plus corrompues. L'homme vertueux intéresse et se fait aimer; le méchant, et le vicieux révoltent, et n'inspirent que de l'horreur, et du mépris. Dans le commerce de la vie le méchant ne voudroit ni se fier, ni avoir à faire à un homme qu'il sauroit être aussi méchant que lui. Deux perfides, deux traîtres qui se connoissent bien, peuvent se lier pour quelque intérêt commun, mais à coup sûr ils ne s'aimeront, ni ne s'estimeront jamais.

Le caractère de l'honnête homme, et celui du fripon n'excitent pas les mêmes sentimens dans ceux qui les connoissent. On approuve le premier, on l'aime, on le respecte: on blâme le second, on l'hait, on le méprise. Il ne nous est pas libre de les envisager autrement. La différence du juste, et de l'injuste se manifeste donc par la différente manière dont l'un et l'autre nous affecte. Le juste se fait approuver; l'injuste se fait blâmer malgré que nous en aions. Nous appellons moralement bon ce que nous connoissons digne d'approbation; nous appellons moralement mauvais ce que nous connoissons digne de blâme. Ces idées sont naturelles, et ne peuvent être étrangères à l'esprit humain.

# DISCOURS V.

## *Y a-t-il des Devoirs Moraux?*

Ces idées de moralité ne seroient-elles qu'une des illusions du Genre humain? Y a-t-il réellement une règle, par laquelle on puisse distinguer ce qui est moralement bon, d'avec ce qui est moralement mauvais; ou plutôt cette distinction peut-elle avoir lieu surtout dans l'état de Nature?

Gardez-vous bien de croire qu'il y ait rien de tel, disent quelques Philosophes; l'homme s'aime par nécessité de Nature, et n'aime que soi, c'est-à-dire, son plaisir, et son bien être; c'est ce plaisir, c'est ce bien être qu'il veut insurmontablement, et invariablement dans tout ce qu'il cherche, dans tout ce qu'il aime, dans tout ce qu'il fait. L'amour de soi-même est donc le mobile, et la règle necessaire de toutes les déterminations de l'homme. Il ne peut rien faire que pour son intérêt, c'est-à-dire, pour son plaisir, quel qu'il puisse être. Chaque individu étant seul juge de son plaisir, et de sa propre satisfaction, tout ce qu'il fait est juste par rapport à lui, puisqu'agissant pour son plaisir il agit conformément à la règle que la Nature lui a donnée pour agir. Qu'un homme réponde par ses caresses aux caresses d'un enfant qui lui sourit; qu'un autre l'étrangle et le mange à belles dents, ces deux actions montrent à la vérité des caractères plus ou moins compatissans; mais toutes différentes qu'elles sont, elles ne laissent pas que d'être également justes; c'est pour son plaisir que le premier caresse cet enfant; c'est pour son plaisir que l'autre le mange, ils font tous deux ce qui est conforme à leur bien être, et qui leur est avantageux, tous deux ils suivent la règle de la Nature, ils s'aiment dans ce qu'ils font, et le premier ne mérite pas plus d'être loué, que le second n'est digne d'être blâmé.

Je tâcherai donc de faire voir, 1. Qu'il y a une distinction à faire entre le mobile, et la règle des actions humaines.

2. Qu'outre l'amour naturel de nous-mêmes, il est une règle des actions humaines, en vertu de laquelle certaines actions sont moralement bonnes, honnêtes, dignes d'appro-

bation, et de louange ; et d'autres sont moralement mauvaises, vicieuses, dignes de blâme, et de mépris.

3. Que cette règle des actions humaines ne s'oppose point à l'amour de nous mêmes.

4. Par quel moyen on peut concilier parfaitement l'assujettissement à la règle avec cet amour naturel.

Je dis donc premiérement, que l'amour de nous-mêmes, c'est-à-dire, l'amour de notre bien être, et de notre félicité est un amour naturel, et invincible. Tout homme veut être heureux ; nul homme qui puisse vouloir être malheureux. Cet amour de la felicité est le principe de toutes nos élections, de toutes nos volontés, de toutes nos déterminations : c'est toujours l'amour de la felicité qui nous porte à vouloir tout ce que nous voulons. Mais quoique l'amour de nous-mêmes soit le principe et le mobile de toutes nos actions, il n'en est pas la règle. Je vais d'abord rendre cette différence sensible par un exemple particulier.

Tous les hommes désirent jouir d'une bonne santé, ce désir est le principe et le mobile de tout ce qu'on fait en vue de la santé ; mais il n'en est pas proprement la règle : aussi le désir est commun à tous, la règle est différente pour plusieurs. Le désir tend au terme ; la règle prescrit les moyens pour y arriver. Le désir fait entreprendre ; la règle montre ce que l'on doit entreprendre. Le premier donne les forces pour marcher ; la seconde dirige, et détermine les pas. Le désir est une suite de l'*appetition* ; la règle est un résultat des connoissances.

Si l'homme étoit un être purement sensitif, uniquement déterminé par les impressions du plaisir, et de la douleur qui l'affectent, alors les sensations agréables, et désagréables détermineroient nécessairement l'homme à s'approcher, où à s'éloigner des objets, qui exciteroient ces sensations. Le principe, et la règle de l'action se confondroient, ou ne laisseroient lieu qu'à une distinction métaphysique. C'est ainsi que de l'aveu de l'Auteur d'Emile (*p.*30.) la Nature seule fait tout dans les opérations de la bête. Mais l'homme n'est pas un être purement sensitif, il est de plus doué d'intelligence, et de raison, et cet état d'intelligence, et de raison exige une règle proportionnée, supérieure à celle qui convient à un être purement sensitif.

Tout homme désire une bonne santé ; c'est l'amour de lui-même qui lui inspire ce désir, mais cet amour ne lui fait

pas connoître les moyens nécessaires pour la conserver, ou la rétablir. L'expérience, et la réflexion peuvent lui apprendre ces moyens. S'il a le bonheur de rencontrer la vérité, la règle sera juste, et le choix des moyens, conforme à cette règle, le conduira au but qu'il se propose; s'il se trompe, la règle sera fausse, et tout ce qu'il fera, conformément à cette règle, dans la vue de jouir d'une bonne santé, ne servira qu'à l'éloigner du bien qu'il veut se procurer. Dans l'un et l'autre cas c'est toujours le désir de la santé qui le meut; mais dans le premier cas le principe de l'action est déterminé par une règle, qui conduit au but; dans le second cas le principe de l'action est détourné par une règle trompeuse qui l'en écarte. Le principe, et la règle de l'action dans l'homme, sont donc des choses très-différentes, le premier est du ressort de l'apperition; la seconde est du ressort de la raison. Ainsi quoique l'amour du bien être, et de la félicité soit le principe de toutes nos actions, l'homme a cependant besoin d'une règle déduite de la raison, pour l'éclairer sur l'objet de cette félicité, et sur les moyens d'y parvenir. Faute de cette règle, l'homme se précipitera dans les plus grands malheurs, en courant témérairement après le bien être. Les Epicuriens même ne nient pas que l'homme n'ait besoin d'une règle tirée de la raison, pour diriger l'amour du bien être. Cette règle, selon eux, sert à discerner les actions utiles de celles qui ne le sont pas, mais non à établir une différence morale entre les actions. C'est cette règle de moralité que nous nous proposons d'établir. Mais avant que d'entrer en matière, nous avons cru devoir présenter le plus nettement qu'il nous a été possible, la différence qu'il y a entre le principe mouvant, et la règle des actions humaines. Il est aisé d'observer que la plupart de ceux qui nient toute différence morale entre les actions des hommes, ne s'embrouillent dans leurs idées, que parce qu'ils perdent de vue la distinction qu'il faut faire entre le mobile, et la règle de nos actions, et que confondant ainsi la règle avec le principe, ils ne jugent des actions que par ce pouvoir qu'elles ont de contribuer au bien être, ou au mésaise, par l'impression agréable, ou désagréable dont elles nous affectent.

Je dis donc que la droite raison est une règle de moralité, qui établit une différence réelle entre les actions qui lui sont conformes, et celles qui lui sont contraires, en sor-

te que les unes sont moralement bonnes, les autres moralement mauvaises.

On dira d'abord que ce mot de droite raison, n'est qu'un terme vague, que le vulgaire adopte sur un sentiment confus, et qui ne présente aucune idée distincte. Je vais tâcher de l'éclaircir.

L'homme en tant que doué d'intelligence, et de raison, est fait pour connoître le vrai, quoique par la limitation de ses facultés il soit sujet à se tromper. J'appelle donc droite raison celle, par la quelle l'homme discerne le vrai du faux.

Il y a des vérités de spéculation, et des vérités de pratique. Quand je dis, que la ligne droite est la plus courte que l'on puisse tirer d'un point à un autre point; c'est une vérité de spéculation. Je connois ce qui est, et rien de plus, l'acquiéscement que mon esprit donne à cette vérité est un simple acte d'affirmation, par lequel je me dis à moi-même que la chose est ainsi que je la conçois.

Quand je dis, que pour mesurer l'éloignement de deux points, il faut se servir de la ligne droite; c'est une vérité de pratique. L'acquiéscement que je donne à cette vérité a un double rapport, l'un à la vérité de spéculation, dont je la déduis; l'autre à l'usage auquel je l'applique. L'acquiéscement que j'y donne n'est pas un simple acte d'affirmation, il renferme encore un acte d'approbation. En mesurant la distance de deux points, par le moyen d'une ligne droite, je ne dis pas seulement que la chose est ce qu'elle est, ce qui ne seroit qu'un simple acte d'affirmation; je vois encore qu'elle est comme elle doit être, ce qui renferme un acte d'approbation.

Il y a donc cette différence entre une vérité de spéculation, et une vérité de pratique; que la première est un simple objet d'affirmation; la seconde est un objet d'approbation; la chose est comme elle doit être.

De-là je tire une définition, et un caractère de la règle, en tant qu'elle est applicable aux actions humaines. La règle est une vérité pratique, déduite d'une vérité de spéculation, propre à déterminer une action, ou la manière d'une action, convenablement à la fin que l'on se propose. D'où se tire un caractère distinctif de toute action conforme à la règle, en ce que par sa conformité à la règle, elle devient un objet d'approbation.

L'homme n'est pas le maître de se donner son bien être par le simple empire de ses désirs, et de sa volonté. Ses besoins, ses inclinations, ses facultés le lient, et l'assujettissent à tous les objets qui l'environnent, et c'est de l'ensemble de ces rélations que résultent les maximes pratiques, qui doivent le diriger dans toute la conduite de la vie. On peut déduire de cette vérité incontestable de spéculation plusieurs vérités pratiques. Que l'homme doit s'appliquer à cultiver sa raison, autant qu'il est nécessaire, pour acquérir les connoissances qui doivent lui servir de règle, conformément à sa destination; qu'il doit réprimer, ou modérer l'ardeur des passions dont l'effet est de troubler l'usage de la raison. Tel est le fondement de la prudence, la première des vertus dans l'ordre moral, aussi-bien que de la force, et de la modération, qui en sont les soutiens.

L'homme ne peut faire un usage convenable de la raison, sans reconnoître dans tout ce qui s'offre à ses regards les effets marqués de la Sagesse, de la Puissance, et de la Bonté de l'Etre Suprême, dont la Providence gouverne l'Univers. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer cette vérité, qui ne sauroit être méconnue de tout homme, qui ne veut pas fermer les yeux à la lumière. L'homme doit donc à cet Etre Suprême un culte d'adoration, d'actions de graces, de crainte, d'amour, et d'obéissance: ces sentimens que la connoissance de Dieu tend à inspirer, doivent porter tous les hommes, et les attacher inviolablement à la véritable Réligion, seule dépositaire des Oracles de la Divinité.

Nous avons vû que la Nature a donné aux hommes des inclinations, et des facultés, qui tendent à la Société, l'affection conjugale, l'amour paternel, la tendresse filiale, la commisération, qui s'étend à tous, la bienveillance, qui en est le principe, ou la suite, dont le germe est dans tous les coeurs, mais qui ne pousse, et ne se déploie que dans les belles ames. Ce n'est donc pas seulement par la nécessité de pourvoir aux besoins de la vie animale que la Nature a cherché de rapprocher les hommes; elle a voulu ennoblir ce commerce d'intérêt, s'il est permis de parler ainsi, par des vues plus rélévées, en les unissant par les liens de l'amitié, et par des bienfaits réciproques, dont les Etres intelligents sont capables de sentir le mérite, et le prix. Nous concevons donc qu'il est digne de l'homme de cultiver ses inclinations sociales, que ceux qui suivent la droite raison, ne

peuvent que s'y conformer ; et que ceux qui s'en écartent, agissent contre les premières impressions de la Nature, pour se livrer à des passions particulières, désavouées par la raison. Chacun a reçu de la Nature un droit proprement dit à sa conservation, à sa défense, au libre exercice de ses facultés ; nous concevons que les hommes peuvent s'aider, ou se nuire dans l'exercice de ce droit ; qu'en s'aidant mutuellement il en résultera un plus grand bien pour chacun d'eux ; qu'en tâchant de se nuire, ils ne réussiront que trop à se causer du mal, et à se détruire. L'ordre, la paix, la conservation, est une suite du premier état. Le trouble, la guerre, la destruction, est une suite du second. La droite raison dicte que l'un est préférable à l'autre, et par conséquent la droite raison ne peut qu'approuver toutes les maximes propres à resserrer les noeuds de ces inclinations sociales, qui tendent à établir l'ordre, et la paix entre les hommes. Tels sont les fondemens de l'équité, de la justice, de la bienfaisance, de la fidelité.

Nous concevons aussi, que ceux qui par l'exercice des inclinations sociales concourent au bien des autres hommes, au maintien de l'ordre, et de la paix, méritent l'estime, la considération, et la reconnoissance de leurs semblables. Car si la droite raison approuve l'ordre, et la paix, elle ne peut qu'approuver les actions de ceux qui s'y conforment, et nous ne pouvons refuser notre estime à ce que notre raison même approuve. Ainsi tout homme qui voudra suivre l'impression de la raison, ne pourra que concevoir de l'estime, et de l'affection pour celui qui soulage un malheureux ; de l'horreur, et de l'aversion pour celui qui l'écrase.

Or, ce jugement que la droite raison nous fait porter des actions d'autrui, elle nous le dicte pour nos propres actions, malgré que nous en aions. Celui, qui pour un vil intérêt a trahi son bienfaiteur, et son ami, sentira malgré lui qu'il a commis une mauvaise action ; en vain entreprend-il de s'excuser à ses yeux, sa raison le reprouve, et le condamne ; si on s'avisoit de le louer sur cette action, son coeur même démentiroit des éloges dictés par la flatterie.

En vain cherche-t-il à étouffer un souvenir odieux, qui l'importune, et qui l'afflige, sa conscience le lui rappelle à chaque instant, et s'il vouloit parler sincérement, il avoueroit qu'il n'est point de situation plus cruelle que celle d'un homme qui est forcé de se mésestimer.

Celui au contraire qui s'intéresse au sort d'un ami malheureux, et le soulage, sentira que son action est conforme aux lumières de la raison. Il ne peut qu'approuver ce qu'il vient de faire, il s'estime, et se rejouit de l'avoir fait.

Ces maximes qui dirigent l'homme, non en tant qu'il est Laboureur, Peintre, ou Artisan, mais en tant qu'il est homme, et dans les rapports qu'il a avec Dieu, avec soi-même, et avec les autres hommes, sont donc des règles convenables à la Nature de l'homme, c'est-à-dire, propres à diriger les inclinations, et les facultés dont il est doué, de manière que sa conduite s'accorde avec la droite raison qui préside en lui.

Par la conformité de sa conduite à cette règle, l'homme en tant qu'homme se rend digne d'approbation, d'estime, et de louange; par une conduite contraire l'homme devient répréhensible en sa qualité d'homme. C'est ce qui constitue les bonnes, et mauvaises moeurs. La droite raison est donc une règle de moralité, par laquelle on distingue les actions moralement mauvaises. Il y a donc des devoirs moraux déterminés par la droite raison. Le Discours suivant répandra un plus grand jour sur cette matière.

# DISCOURS VI.

## *La Règle de la moralité peut-elle s'accorder avec l'amour de soi-même?*

C'est une vérité de spéculation, que l'ordre, et la paix sont plus avantageux à tout le Genre humain, que la guerre, et le désordre. C'est une vérité de pratique qu'il convient à tout le Genre humain de préférer la paix à la guerre, l'ordre au désordre. Cette vérité pratique est légitimement déduite de la vérité de spéculation, qui lui sert de fondement; c'est donc une maxime de la droite raison, en tant qu'elle est commune à tous les hommes, que l'ordre est préférable au désordre, et cette maxime en tant qu'appliquée aux actions humaines, devient une règle de moralité, fondée sur une vérité, à laquelle l'esprit humain ne peut se soustraire, s'il ne cesse d'être raisonnable.

Mais, dira quelqu'un, si je puis faire mon avantage

particulier aux dépens du Genre humain, pourquoi épargnerai-je le Genre humain? Puis-je aimer le Genre humain plus que moi? Je suivrai donc la maxime que l'Auteur d'Emile croit peut-être plus utile que celle de l'Evangile; je ferai mon bien avec le moindre mal du Genre humain que je pourrai, pourvu que mon bien n'en souffre pas; mais que je sacrifie la moindre portion de mon bien, pour l'amour du Genre humain, c'est trop éxiger de moi, c'est vouloir que je n'aime pas mon bien, tandis que par l'amour de moi-même que la Nature m'a inspiré, je suis nécessité à vouloir mon bien, et je ne puis rien vouloir qu'en vue de mon bien.

Il est vrai que l'homme ne peut renoncer à l'amour de soi-même, à l'amour de son bien être, et de sa félicité. Mais je dis que sans renoncer à l'amour de son bien être, l'homme peut préférer le bien moral qu'il fait, en conservant le Genre humain, à l'intérêt particulier qu'il trouveroit à le détruire.

On ne peut aimer que ce qui plaît. Car l'amour n'est en quelque sorte que la tendance, ou l'acquiescement de l'ame à ce qui plaît. Mais un objet peut plaire de différentes manières, et c'est ce qu'il importe de remarquer.

En qualité d'être sensitif, l'homme éprouve les sentimens du plaisir, et de la douleur, et en général des sensations agréables, ou désagréables par l'impression des objets sur les organes des sens. Un froid âpre cause de la douleur, une chaleur modérée fait plaisir. C'est par cette voie que nous recevons dans l'enfance les premières notions du bien, et du mal physique.

Lorsque la réflexion se joint à la sensation, l'homme commence à discerner des objets, qui n'ont pas le pouvoir par eux-mêmes d'affecter l'ame d'aucun sentiment agréable, mais dont on peut se servir comme de moyens pour se procurer le bien que l'on désire. On aime ces objets non pour eux-mêmes, mais à cause de leur utilité; ainsi l'homme apprend à se priver d'un plaisir, ou même à souffrir un mal présent, dans la vue d'éviter un plus grand mal, ou de se procurer un plus grand bien pour l'avenir.

En tant que doué d'intelligence, l'homme est susceptible d'un sentiment plus délicat, qui le rend sensible aux attraits de l'ordre, de la régularité, de la symétrie, et de la perfection qu'il découvre dans les objets. J'ai tâché d'éta-

blir dans un autre Ouvrage les principes de cette sensibilité sur des notions précises, et déterminées, par lesquelles j'ai lieu de croire qu'on peut répondre à toutes les difficultés que l'on a coutume de proposer sur cette matière.

Je me contente d'en appeller ici au témoignage universel du Genre humain. Point d'homme, point de peuple sur la terre, qui ne montre quelque sensibilité pour l'ordre, la symétrie, la régularité.

Les Sauvages les plus agrestes ont aussi-bien que les Nations les plus civilisées leur musique, leurs danses, leurs parures; il y a sans doute de la différence dans le gout, mais c'est un même principe de sensibilité pour l'ordre, et la régularité, qui les porte aussi-bien que nous à mettre une sorte d'accord, d'ordre, et de concert dans leur chant, dans leurs sauts, dans leurs meubles, et dans leurs habillemens. Il faut aussi remarquer que quoique le principe de cette sensibilité soit toujours le même, elle ne peut cependant que varier dans l'application, suivant le plus, ou le moins d'intelligence des différents individus. Car de même que l'ébranlement des nerfs est le moyen, par lequel un objet extérieur, tel que le feu, produit l'impression de la chaleur dans l'ame, en tant que sensitive; ainsi la connoissance est le moyen, par lequel l'ordre, la régularité, la symétrie des objets pénètre l'ame, et l'affecte en tant que principe intelligent. Qu'on montre la pendule d'Harisson, ou de Le Roi à un Sauvage ignorant, il n'y apercevra qu'un amas confus de pièces, sans ordre, sans régularité. Qu'on la fasse voir à un homme instruit, il ne pourra se lasser d'admirer la juste combinaison des parties, et l'ordre qui résulte de leur rapport à l'objet que l'artiste s'est proposé. L'un est froid, l'autre est extasié. Est-ce que le principe de la sensibilité à l'ordre est différent dans ces deux hommes? Point du tout, ou pour mieux dire, ils ne voient pas réellement la même chose; celui qui sait de quoi il s'agit, découvre le génie de l'artiste dans la machine; celui qui en ignore la destination, n'aperçoit que des roues, et ne voit point d'artifice. Deux hommes considèrent la façade d'un Temple, elle plait à l'un, elle déplait à l'autre. D'où vient cette différence? Le premier n'est frappé que de la correspondance que les colonnes, et les autres pièces plus visibles de l'édifice, présentent en gros, pour ainsi dire, à ses yeux: le second découvre dans les détails des defauts de propor-

tion, que le premier ne voit aucunément. La vue choquante de ces défauts efface l'impression agréable que la correspondance des colonnes auroit excitée, si elle se fût présentée seule à son esprit. Mais que tous les hommes de la terre jetent les yeux sur deux cabannes rustiques; que dans l'une la porte soit au milieu, et qu'elle ait de côté et d'autre deux fenêtres égales, placées à égale distance: que dans l'autre la porte se trouve à un coin; que de l'autre côté soient deux fenêtres inégales, et inégalement placées: tous conviendront qu'il y a une sorte de symétrie, et de régularité dans la première, qui manque absolument à la seconde. Voilà un cas propre à réunir tous les esprits par son extrême simplicité. Ce point de réunion une fois trouvé, il ne doit pas être difficile à un Philosophe de démêler l'influence constante, et uniforme de ce principe dans les cas les plus variés.

Ce n'est ni le gros des hommes qui se conduisent par les principes du bon sens, ni les génies les plus sublimes, et les plus élevés qui doutent de la réalité de la perfection, et du beau. Les Sophocle et les Euripide, les Corneille et les Racine, ceux qui les ont remplacés, n'ont jamais pensé que ce caractère lumineux de perfection, et de beauté, qui les affectoit si vivement, et qu'ils tâchoient d'imprimer à leurs Ouvrages, ne fût que l'empreinte capricieuse, et passagère d'un préjugé borné à une Nation, ou à un Siècle. Le beau Dramatique, tel qu'ils l'ont conçu, est fait pour affecter tous les esprits dans tous les temps, dans tous les lieux. Il n'y a que les Sophistes d'un étage mitoyen, qui frappés de la diversité des goûts au sujet du beau, et embarrassés de la difficulté de les rapporter à un principe simple, et constant, ont trouvé plus commode de trancher le noeud, en ne reconnoissant d'autre beau que celui dont chacun se forme l'idée, suivant son goût particulier: semblables à des Physiciens malhabiles, qui spectateurs de l'infinie variété des phénomènes électriques, et incapables de les ramener à un seul principe, établiroient un principe propre et particulier pour chaque *phénomène*. ( Ces Sophistes détruisent ainsi toute règle du goût. Car au lieu que c'est le goût qui doit se former sur l'idée d'un beau constant, et universel, indépendant des goûts particuliers, et propre à les réctifier, ils veulent que ce soit à chaque goût particulier à se former le caractère de son propre beau. )

L'homme n'est pas moins sensible à l'idée de la perfection; je sais qu'il y a des Sophistes qui dédaignent ce terme, comme un mot vuide de sens. Ils savent se placer si haut que l'Univers n'est qu'un point devant eux, et que la différence du Soleil à un grain de sable, celle de l'homme à une mouche, s'évanouit à leurs yeux. Mais ceux qui se contentent de voir les choses de plus près, aperçoivent aisément les différens dégrés de perfection, que la Nature a mis dans les êtres. Observons les animaux, nous découvrirons aussitôt dans les différentes espèces un principe d'activité, plus ou moins étendu; c'est-à-dire, qui s'étend sur un plus grand, ou sur un moindre nombre d'objets, et qui est accompagné d'un assemblage d'organes, et de facultés, plus ou moins nombreux, plus ou moins variés, au moyen desquels il déploye son action. Comparons l'aigle au ver de terre, celui-ci n'offre à nos regards qu'une ébauche de mouvement progressif, quelques indices de tact, et la faculté de se nourrir; l'aigle a toutes ces choses, mais dans un dégré bien supérieur. Dans le temps que le ver met à ramper lentement sur un pouce de terre, l'aigle s'élève au haut des airs, parcourt de ses yeux des campagnes immenses, fixe sa proie, et l'enlève en un instant. Le principe d'activité, qui anime l'aigle est donc plus étendu, plus varié que celui qui réside dans le ver; l'aigle a plus de facultés, plus de moyens pour déployer son activité sur les objets qui l'environnent; l'aigle a donc plus d'être, plus de perfection que le ver.

La Nature ayant ainsi donné à tous les êtres un assemblage de facultés propres à éxercer le principe d'activité qu'elle a mise en eux, conformément à leur destination, il s'ensuit que les espèces qui ont plus de facultés, ont plus d'activité, et par conséquent plus d'être, et de perfection, que celles qui en ont moins; et que dans la même espèce l'individu, qui a toutes les facultés convenables à son être, et chaque faculté dument proportionnée à son objet, est plus parfait que l'individu, qui en a moins, et dans un moindre dégré d'activité. Ainsi le cheval qui naît avec une jambe de moins, n'est pas si parfait que les autres individus de son espèce; et celui dont les jambes lourdes et pésantes se refusent à une course rapide, est aussi moins parfait que ceux qui ont plus de force, et d'agilité.

Ce n'est donc pas sans raison que l'homme se regarde comme le Roi de la Nature. La terre cultivée, et fertili-

sée pour sa subsistance, couverte de bâtimens immenses pour le loger, les mers chargées de ses vaisseaux, les montagnes percées, les vallées comblées, les fleuves captifs entre leurs digues, des remparts invincibles opposés à la fureur des flots, tous les animaux assujettis, les éléments se pliant au gré de son industrie, les monumens des arts élevés de toutes parts, tout lui rétrace l'excellence, et la supériorité de son être, et l'empire de la Nature intelligente sur la Nature sensible.

„ En considérant l'homme tel qu'il sort des mains de „ la Nature, je vois, dit l'Auteur d'Emile, (*p.* 12.) un animal „ moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, „ à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous ". L'homme n'a sans doute ni la force du taureau, ni l'agilité du renne, mais il sait s'approprier l'une et l'autre quand il veut. L'homme ne peut s'élever dans les airs, mais il fait partir de sa main, quand il veut, la foudre meurtrière, qui atteint les oiseaux dans leur course rapide, et les fait tomber à ses pieds. Cette étonnante activité qui se déploye par la création, et par l'usage des arts, n'est pourtant pas encore le plus grand avantage de la raison. C'est l'intelligence du vrai qui en fait essentiellement le mérite, et le prix. L'homme connoit, où l'animal ne fait que sentir. Le Berger qui jouit du spectacle du Ciel en une belle nuit, qui contemple, et admire l'éclat de ces feux brillans, suspendus, et roulans sur sa tête, qui juge de l'heure de la nuit par la hauteur d'une étoile, montre la supériorité de sa Nature sur les animaux qu'il conduit, plus encore par ce foible rayon d'intelligence, que par l'empire qu'il exerce sur eux. Cette faculté de connoître le vrai est susceptible d'une infinie variété de dégrés dans les hommes. Quelle différence des notions informes du Berger à la science de l'Astronome, qui a observé, et calculé toute sa vie ! quelle différence de la science de cet Astronome, qui ne sait que ce qu'il a appris, au génie créateur de celui, qui dans la combinaison des loix de la gravité, et du mouvement de projection, trouva la cause déterminante de la marche des corps célestes ! Ici se montre à découvert la supériorité de l'intelligence sur la sensation. Celle-ci nous affecte, et ne nous éclaire point. La lumière est proprement le caractère de l'intelligence, lumière inexplicable, mais réelle, qui a le pouvoir de s'identifier en quelque sorte tout ce qu'elle découvre : tout ce que

nous connoissons est présent à notre esprit. Tel est ce Soleil dont l'intelligence humaine a calculé la grandeur, la distance, la rotation, la densité; ce Soleil que nous contemplons les yeux fermés, et que nous connoissons mieux par l'idée qui nous le représente, que par l'image lumineuse qu'il peint dans nos yeux: c'est dans cette idée, qui est toute dans mon esprit, que je vois les propriétés de l'astre, qui est hors de mon esprit; c'est ainsi que tous les êtres de l'Univers se rassemblent dans ma pensée, et y reçoivent comme une nouvelle sorte d'existence, qui en contient en quelque sorte la réalité, et la perfection; de même que la perfection d'une machine est plus dans l'idée de l'Ouvrier qui l'a conçue, que dans l'assemblage des pièces qui la composent.

Tous les hommes ont un sentiment confus de l'excellence de ce principe intelligent qui est en eux; le Berger le plus grossier n'a jamais douté qu'il ne fût homme, et qu'en qualité d'homme il ne fût infiniment supérieur à ses brebis. C'est ce sentiment qui rend tous les hommes si sensibles à l'idée de leur propre perfection. Tout conçoivent sans effort, et sans étude, que la santé, la force, l'adresse, l'agilité sont des perfections du corps; qu'une mémoire heureuse, un jugement sain, une conception vive, et aisée, sont des perfections de l'esprit. On souhaite ces qualités quand on ne les a pas; on s'en applaudit quand on les a, ou qu'on croit les avoir.

Ainsi le raisonnement, et l'expérience concourent également à établir, que l'esprit humain est sensible à tout ce qui porte l'empreinte de l'ordre, de la régularité, de la perfection. La passion même de l'admiration, passion propre à l'espèce humaine, et commune à tous les hommes, en fournit une preuve aussi sensible que convaincante.

Or il en est de l'idée de l'ordre, et de la perfection, comme de ces vérités pratiques, dont nous avons parlé ci-dessus. On ne peut que l'approuver partout où on la reconnoît. Quand nous voyons une machine, dont la construction répond exactement à l'effet qu'on s'est proposé, nous ne disons pas seulement que cette machine est ce qu'elle est, nous disons qu'elle est ce qu'elle doit être: jugement d'approbation, qui est toujours suivi d'un sentiment de complaisance, puisque nous ne pouvons que nous complaire dans ce que nous approuvons.

Le caractère d'ordre, de régularité, de perfection que nous remarquons dans cette machine, est le principe qui détermine notre approbation, et cette approbation devient le principe de la complaisance qui s'excite en nous. C'est cet enchaînement qu'il importe de remarquer. Nous ne disons pas que la machine est régulière, parce qu'elle nous plaît; nous disons qu'elle nous plaît, parce qu'elle est régulière, et nous disons vrai. Celui, qui faisant les éloges d'une peinture, ou d'un edifice, n'ose pas décider de la beauté de l'ouvrage, et se contente de dire qu'il lui plaît, veut nous faire entendre par cette modestie vraie, ou fausse, qu'il ne donne pas son jugement pour règle, mais il ne prétend pas dire qu'il n'y ait rien dans l'objet, qui mérite cette complaisance. Loin de là il sera charmé qu'un connoisseur y découvre les beautés qui ont fixé son estime, et son approbation; et il seroit honteux qu'on y remarquât des défauts grossiers. Tant il est vrai que l'on sent que ce n'est pas la complaisance qui fait le mérite d'un ouvrage, mais que c'est au mérite à fixer l'estime, et l'approbation. En un mot, tout jugement d'approbation, et la complaisance qui le suit, est toujours fondée sur une connoissance précédente, connoissance qui est déterminée par le mérite vrai, ou apparent de l'objet. Il en est à cet égard du jugement d'approbation, comme de celui d'affirmation.

Quand nous affirmons une erreur, c'est toujours une fausse apparence de vérité, qui nous trompe: quand nous approuvons ce qui n'est pas digne de l'être, c'est toujours une fausse apparence d'ordre, de régularité, de perfection qui nous séduit. Ainsi comme l'esprit humain tend à la vérité comme à la règle de son jugement, lors même qu'il a le malheur de se tromper, il tend de même à l'ordre, et à la régularité comme à la règle de son approbation, lorsque séduit par une trompeuse apparence, il attribue à l'objet de son estime une perfection qui ne s'y trouve pas.

Il suit de ces principes, que les choses peuvent nous plaire de deux manières très-différentes; l'une par la simple impression du plaisir qu'elles nous causent, tout ainsi qu'on aime une liqueur qui affecte agréablement le palais: l'autre, par un effet de l'ordre, de la régularité, de la perfection, que nous découvrons dans un objet. Dans le premier cas le plaisir est un pur effet de la sensation; la connoissance n'y entre pour rien. Une couleur, par exemple, nous plaît,

parce qu'elle nous plait : nous ne pouvons rien dire de plus; le pourquoi est dans le plaisir même qu'elle nous fait; et on ne sauroit en donner d'autre raison. Dans l'autre cas la complaisance que nous éprouvons à la vue d'un tableau, est une suite de la connoissance que nous avons de sa perfection. Nous ne nous bornons pas à dire qu'il nous plaît parce qu'il nous plaît ; il nous plaît parce que nous y découvrons un mérite qui le rend digne de notre approbation, et par conséquent de notre complaisance.

Dans l'un et l'autre cas c'est toujours l'amour du bien être, l'amour de nous mêmes, qui nous attache, et nous affectionne à ce qui nous plaît. Mais la raison déterminante de la complaisance n'est pas la même dans l'un, et dans l'autre. Dans le premier, cette raison est toute en nous-mêmes, c'est notre plaisir qui nous meut, et nous affectionne à l'objet qui nous le cause : un mets délicat nous plaît, non parce qu'il est en lui même, mais uniquement par l'impression agréable qu'il fait sur notre goût. Dans le second, la raison qui excite ma complaisance est hors de moi; c'est la perfection de l'objet que je contemple, cette perfection n'est pas en moi, mais je ne puis la connoître sans l'approuver, et m'y complaire.

Je ne reconnois point de qualités estimables dans un homme ; c'est néanmoins de cet homme que dépend ma fortune, et mon avancement. Je m'attache à lui, et je souhaite sa grandeur, et son élévation. La raison déterminante de mon affection pour cet homme est toute en moi ; je l'aime pour mon avancement, et non pour aucune qualité qui soit en lui. Je connois un autre homme vivant à cent lieues de moi, qui ne peut me faire ni bien, ni mal, homme intégre, sage, modéré, discret, officieux, incapable de trahir pour sa propre défense le sécret d'un ennemi acharné à le détruire ; j'aime cet homme, et je m'affectionne à lui : je m'intéresse à ce qui le regarde, je me réjouis de son bien, je m'afflige de son mal: en un mot, cet homme me plaît, et j'aime cet homme parce qu'il me plaît ; mais pourquoi me plaît-il ? La raison déterminante de cette complaisance est hors de moi, c'est le mérite que je lui connois, mérite auquel je ne puis refuser ni mon approbation, ni les sentiments qui l'accompagnent. C'est bien l'amour de moi-même, qui fait que je m'affectionne à un homme qui me

plaît ; mais ce qui fait qu'il me plaît, c'est une qualité qui est en lui, que je connois, et que j'estime en lui.

Ici se dévoile la différence qu'il y a entre l'amour qu'on appelle intéressé, et l'amour gratuit ou désintéressé. Différence sentie très-vivement par tous les hommes, par les savants, et par les ignorants, par les sophistes mêmes qui la combattent. Ce qui a pu jeter quelque nuage sur cette distinction, c'est que l'amour de nous-mêmes étant le principe de toutes nos affections, il paroit d'un coté que toute affection doit être dépendante de cet amour de nous-mêmes, et que d'autre part on ne sauroit regarder comme gratuite et désintéressée une affection dépendante de l'amour de notre bien être.

Cette espèce de contradiction s'évanouit par les principes que nous venons d'établir. La bienveillance gratuite n'exclut pas l'amour de notre bien être, non plus que l'amour intéressé. Mais elle s'y rapporte, et en dépend d'une autre manière. Que j'aime un homme d'une bienveillance gratuite, ou d'un amour intéressé, c'est toujours parce qu'il me plaît, que je l'aime ; l'amour de mon bien être préside ainsi également a ces deux affections ; c'est toujours l'amour de moi-même qui fait que je m'attache à ce qui me plaît. Ce n'est donc pas de ce côté-là qu'il faut chercher la différence de l'amour gratuit, et de l'amour intéressé ; c'est dans la différence des motifs, qui font qu'un objet nous plaît. Si ce motif est en nous-mêmes, si nous n'envisageons dans l'objet que le pouvoir qu'il a de contribuer à notre satisfaction, et si indépendamment de cette satisfaction cet objet ne nous présente rien en lui-même, qui soit digne de notre approbation, l'amour que nous aurons pour cet objet, sera un amour intéressé. Si au contraire le motif pour lequel un objet nous plaît, est dans cet objet même, si ce sont ces qualités estimables que nous reconnoissons dans un homme, qui font que cet homme nous plaît, la bienveillance que nous aurons pour lui, sera gratuite, et désintéressée, puisque ce n'est pas la considération de l'intérêt qui est en nous, mais la considération du mérite qui attire notre estime, et notre approbation, et qui fait qu'il nous plaît.

Pour ne laisser aucune obscurité sur une matière si délicate, et si obscure, qu'on me permette d'ajouter encore cette réflexion. Toutes les fois que je reconnois un caractère véritablement vertueux dans un homme, je ne puis

lui refuser mon estime, et mon approbation. C'est ce qu'on n'aura pas de peine à m'accorder. L'objet, le motif de cette approbation est-il en moi, ou en lui? Il est évident que c'est la vertu qui est en lui. Cette vertu qui est en lui, et qui est l'objet, et le motif de mon approbation, est donc aussi l'objet, et le motif de ma complaisance, puisque la complaisance suit naturellement l'approbation. Ainsi comme l'approbation que je donne à cet homme est déterminée par les vertus que je lui reconnois, l'affection que je lui porte, est également déterminée par ces mêmes qualités que je reconnois en lui. Cette affection est donc gratuite, et désintéressée, puisque le motif de la complaisance, qui m'attache à lui, n'est pas en moi, mais en lui.

On voit par-là comment la bienveillance gratuite, et désintéressée, peut se rapporter à l'amour de nous-mêmes, principe général de toutes nos affections, sans cesser d'être gratuite, et désintéressée. J'aime un homme, qui ne me fait, ni ne peut me faire aucun bien, uniquement parce que son caractère vertueux attire mon approbation, et me plaît. Cette bienveillance est entiérement gratuite, et désintéressée. Cet homme me plaît, non pour le bien que j'en attens, mais pour la vertu qui est en lui. Cette bienveillance, toute gratuite qu'elle est, relativement à son objet, ne laisse pas que de dépendre de l'amour de moi-même, parce que c'est l'amour de moi-même, et de mon bien être, qui m'affectionne à ce qui me plaît.

D'après ces principes il est aisé de concevoir comment un homme peut sans préjudice de l'amour de son bien être préférer le bien moral qui résulte d'une action vertueuse, au bien physique, et à l'avantage personnel qu'il pourroit se procurer par l'infraction d'un devoir. La conformité à la droite raison est ce qui constitue le bien moral, selon ce qui a été dit ci-dessus; or la raison ne peut qu'approuver ce qui est conforme à la droite raison. Le bien moral est donc un de ces objets qui sont dignes d'approbation, et par conséquent dignes de plaire par eux-mêmes; l'amour du bien-être, qui tend toujours à ce qui plaît, peut donc nous y attacher, et nous y affectionner, et on voit par là comment on peut aimer la vertu d'un amour gratuit, et désintéressé, sans préjudice de l'amour de soi-même. Il est par conséquent au choix de l'homme de préférer le bien moral qu'il envisage dans l'accomplissement de son devoir, au plaisir

sensible, ou à l'intérêt personnel qu'il ne pourroit se procurer que par la voie du crime.

Je dis même que l'amour de soi-même bien conseillé, bien dirigé doit toujours se plier, et se tourner au bien moral, à préférence de tout autre avantage. La douleur, la privation d'un bien physique nous incommode, et nous afflige, mais elle ne nous humilie, ni ne nous avilit pas à nos propres yeux.

L'honnête homme qui se traine dans la rue, luttant contre la misère, et la pauvreté, se dit quelquefois en lui-même qu'il vaut mieux sous ses haillons, que le fat pompeux qui se donne en spectacle sur un char doré. Il n'en est pas de même de la lacheté, de l'injustice, de la perfidie: celui qui en est coupable, cache sa honte autant qu'il peut, mais le soin même qu'il prend de la couvrir, prouve qu'il se dit à lui-même ce qu'on diroit de lui, si son injustice étoit connue. Cette horreur qu'elle exciteroit dans les autres, se représente à lui malgré qu'il en ait, il faut qu'il s'avoue digne de blâme, et de mépris. Rien donc de plus contraire à l'amour du bien être, que ce tourment de la conscience qui poursuit impitoyablement le méchant: rien de plus conforme à l'amour du bien être, que cette satisfaction intérieure, qui accompagne le juste, qui le console, et le soutient dans les revers les plus accablans. Ainsi l'amour du bien être sagement réglé doit porter l'homme à préférer en toute occasion le bien moral à tout autre intérêt.

Le bien être a plus d'étendue dans un être intelligent, que dans un être purement sensitif. Il n'est pas borné comme dans celui-ci à la simple impression du plaisir sensible. On a vu des hommes malheureux dans l'affluence des délices. Le contentement de l'ame contribue encore plus que la sensation du plaisir au bonheur de l'homme. Cette complaisance intérieure qui s'excite à la vue des avantages, et des bonnes qualités que l'on reconnoit en soi-même, n'est jamais si pure, et si entière, que lorsque l'homme sent qu'il n'a rien à se reprocher, qu'il n'aperçoit rien en lui-même qui soit digne de sa haine, et de son mépris; et que tout ce qui est en lui, est d'accord avec lui-même, c'est-à-dire, avec sa propre raison.

Telle est l'excellence de la nature intelligente, que son bonheur dépend plus de ses idées, que de ses sensations, et que l'amour gratuit, et désintéressé qui la porte au bien

qui est hors d'elle-même, contribue plus à son bien être que l'affection intéressée qui l'attache au plaisir qui l'affecte.

# DISCOURS VII.

## *De la Loi naturelle.*

Il est évident, comme nous l'avons vu, que la raison présente à l'homme des vérités pratiques, propres à servir de règle de conduite : telle est celle-ci : ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait. D'un côté cette maxime est évidemment vraie, et de l'autre elle est évidemment propre à régler nos actions envers le Prochain.

Il est évident que les actions conformes à cette règle de la droite raison, sont justes, bonnes, et honnêtes. Elles sont justes ; car le juste, selon l'étymologie même du nom, est ce qui est conforme à sa règle. Elles sont bonnes en tant qu'elles contribuent au bien être, et à la perfection du genre humain. Elles sont honnêtes, puisque leur conformité à la droite raison les rend dignes d'approbation, d'estime, et de louange.

Ces mêmes actions en tant que dignes d'approbation, sont capables de plaire à l'esprit par elles-mêmes, par la conformité qu'il découvre entre l'action, et la droite raison. Il peut donc s'y attacher, et y être porté par l'amour même de son bien être, ainsi qu'on l'a expliqué ci-dessus.

Mais les maximes de la droite raison, toutes dignes qu'elles sont d'approbation, et de complaisance, ont elles force de Loi, et imposent-elles à l'homme une obligation proprement dite de s'y conformer? Je reconnois sans peine, dira quelqu'un, qu'il est plus beau d'user de reconnoissance, que de trahir son ami ; mais si la trahison peut m'ouvrir un chemin à la fortune, y a-t-il quelque principe qui m'oblige de préférer l'honnêteté à l'utile?

On ose presque dire que la question est décidée par les principes que l'on vient d'établir. Néanmoins il ne sera pas inutile d'examiner en peu de mots le sentiment de Puffendorf, et de Barbeyrac sur la Nature de la Loi, et de l'obligation qui en résulte. Je me flatte que cette discussion répandra quelque jour sur une matière, dont on n'a généra-

lement que des idées confuses, et qui est néanmoins de la plus grande importance.

Toute Loi parfaite, disent-ils, (*Puff. Dev. de l'hom. et du citoyen. L.* I. *Ch.* II. v. VII.) a deux parties; l'une qui détermine ce qu'il faut faire; l'autre qui déclare le mal qu'on s'attirera, si l'on ne fait pas ce que la Loi ordonne, ou si l'on fait ce qu'elle défend.

Ils disent que la Loi n'oblige qu'en vertu de la volonté d'un Supérieur, qui a droit de prescrire une règle; qui a de justes raisons de prétendre gêner la liberté de ceux qui dépendent de lui, et des forces suffisantes pour faire souffrir quelque peine aux contrévenans.

Pour imposer une obligation parfaite, il ne suffit pas, selon eux, que la Loi ou le Législateur prescrivent une règle; mais il faut de plus qu'il y ajoute la *Sanction*; cette autre partie de la Loi, qui déclare la peine que le transgresseur s'attirera.

Néanmoins Barbeyrac avoue que la force coactive n'entre pour rien dans ce qui constitue le droit d'imposer une obligation; et qu'elle n'est qu'un motif propre à engager un inférieur à remplir ses obligations, par la crainte du mal dont il est ménacé, s'il y manque.

Maintenant la question se réduit à savoir, si les maximes pratiques de la droite raison, indépendamment de la volonté connue d'aucun Législateur, ont force de Loix, et imposent une obligation proprement dite, de s'y soumettre: or si un homme, par exemple, qui auroit le malheur de ne pas connoître qu'il y a un Dieu, Auteur de la Loi naturelle, seroit, je ne dis pas seulement obligé, mais s'il pourroit se sentir, et se reconnoître obligé à suivre les maximes pratiques de la droite raison, qui dictent qu'on doit s'abstenir de la trahison, et de la calomnie.

Selon Puffendorf et Barbeyrac, cet homme ne seroit pas à la vérité dispensé de l'obligation qu'impose la Loi naturelle, puisque ce ne peut être que par sa faute, qu'il ignore qu'il y a un Dieu Auteur de la Loi naturelle; mais il ne pourroit avoir le sentiment de cette obligation.

Avouons d'abord que la Loi naturelle dans l'homme ne peut être qu'une impression de la Loi éternelle, qui est en Dieu. La raison n'est droite, qu'autant qu'elle est conforme à l'ordre immuable de la souveraine Sagesse, qui a imprimé dans l'esprit de l'homme une tendance au vrai, et au bien,

pour le conduire à sa félicité. En supposant ainsi que Dieu n'existat pas, il est hors de doute que la Loi naturelle ne sauroit non plus exister; mais il n'existeroit non plus ni entendement, ni homme, ni rien. La nuit épaisse du néant couvriroit tout, et rien ne seroit ni existant, ni possible. Mais quoique l'homme ait reçu de Dieu son intelligence, et la direction de son intelligence au vrai, et au bien, il n'est pas impossible, que par un coupable abus de ses facultés un homme s'aveugle jusqu'au point d'ignorer, et de méconnoître la source de la lumière qui l'éclaire. Or on demande, si rélativement à un Athée les maximes de la droite raison produisent non seulement une véritable obligation, mais aussi le sentiment de cette obligation?

Il ne sauroit y avoir de doute quant à la première partie, ainsi qu'on vient de le voir. On ne peut disconvenir que les maximes de la droite raison, ou de la Loi naturelle n'imposent une véritable obligation à celui même qui auroit le malheur d'ignorer Dieu, autrement il faudroit dire qu'en supposant, s'il est possible, un sauvage dénué de toute connoissance de la Divinité, cet homme ne pécheroit aucunement en tuant tous ceux dont il lui prendroit envie de se défaire.

Je dis de plus, que ces maximes de la droite raison, que l'on comprend sous le nom de Loix naturelles, sont propres à exciter le sentiment de l'obligation dans un homme qui ne connoîtroit pas Dieu. C'est ce qu'il faut prouver contre Pufendorff et Barbeyrac. S'il ne s'agissoit entr'eux que d'une dispute de mots, sur le terme *d'obligation parfaite*, la question seroit peu importante; mais il me paroit que ces deux Ecrivains ont manqué dans la liaison même de leurs idées; et c'est ce qu'il importe toujours de remarquer pour l'éclaircissement de la vérité.

Je prouve ma proposition premiérement par la notion même de l'obligation, telle que Pufendorff l'établit (*Liv.* I. *Ch.* II. §. III.) „ On entend ordinairement, dit-il, par le „ mot d'obligation un lien de droit, par lequel on est astreint „ à faire, ou à ne pas faire certaines choses. En effet, tou„ te obligation met, pour ainsi dire, un frein à notre liber„ té, en sorte que quoiqu'on puisse s'y soustraire actuelle„ ment, elle produit en nous un sentiment intérieur, qui „ fait que quand on a négligé de se conformer à la règle „ prescrite, on est contraint de blâmer soi-même sa con-

„ duite, et que s'il nous en arrive du mal, on reconnoît „ qu'on se l'est justement attiré, puisqu'on pouvoit aisé- „ ment l'éviter, en suivant la règle, comme on y étoit „ tenu “.

Le sentiment de l'obligation consiste donc principalement dans ce sentiment intérieur, que l'infraction de la règle produit en nous, et qui nous contraint de blâmer notre propre conduite. Tel est le cas de tout homme qui viole une maxime qu'il reconnoit être conforme à la droite raison. En faisant le contraire de ce qu'il approuve, il faut de nécessité qu'il se reproche de ce qu'il fait. Toute maxime pratique de la droite raison est donc propre à produire ce sentiment intérieur, qui contraint l'homme à se blâmer soi-même, quand il y manque; elle est donc propre à produire un véritable sentiment d'obligation.

2. Pour imposer l'obligation, et en imprimer le sentiment, Puffendorf exige deux conditions dans le supérieur (*Ch.* v.): „ De justes raisons de restreindre la liberté des „ inférieurs, et le pouvoir de faire souffrir quelque mal aux „ contrévenans. Lorsque ces deux choses, dit-il, se trou- „ vent réunies en la personne de quelqu'un, il n'a pas plu- „ tôt donné à connoître sa volonté, qu'il se forme nécessairement dans l'ame d'une créature raisonnable des senti- „ mens de crainte, accompagnés de sentimens de respect; „ les premiers, à la vue de la puissance, dont cet Etre „ est revêtu; les autres à la vue des raisons, sur lesquel- „ les est fondée son autorité, et qui indépendamment de „ tout motif de crainte, devroient suffire pour engager à „ lui obéir.

Donc la seule vue des raisons, sur lesquelles l'autorité du Supérieur est fondée, doit suffire pour engager à lui obéir, indépendamment de tout motif de crainte. Ce sont les propres termes de Puffendorf. Cette vue impose donc une obligation: une créature raisonnable qui manque d'obéir, lorsqu'elle sent qu'elle devroit obéir, ne peut que se blâmer elle-même; ce sentiment qu'elle a de devoir obéir, met un frein à sa liberté, auquel elle ne peut se soustraire, sans se dire qu'elle a manqué à ce qu'elle devoit. Or c'est ce frein de droit qui constitue l'obligation.

3. „ Quiconque, ajoute Puffendorf, n'a d'autre raison „ à m'alléguer, que la force qu'il a en main pour me con- „ traindre à subir le joug qu'il veut m'imposer, peut bien

„ me porter par-là à aimer mieux fléchir pour un temps, „ que de m'exposer à un mal plus facheux, que ma résis- „ stance m'attireroit; mais cette crainte éloignée, rien n'em- „ pêchera que je me conduise à ma fantaisie plutôt qu'à la „ sienne.

Ainsi la crainte ne contribue en rien au sentiment de l'obligation; ce sentiment consiste en ce que l'on se dit en soi-même que l'on doit obéir: et c'est ce qui ne se trouve pas, quand c'est la force seule qui porte à obéir.

4. „ Que si au contraire, dit enfin Puffendorf, ayant de „ bonnes raisons d'exiger mon obéissance, il est destitué des „ forces nécessaires, pour me faire souffrir quelque mal en „ cas que je refuse d'obéir de bonne grace, je puis alors „ mépriser impunément ses ordres, à moins que quelque „ autre plus puissant que lui ne veuille maintenir son auto- „ rité.

Dans ce cas je puis manquer impunément à mon devoir; cela est vrai. Mais l'assurance de l'impunité ne m'ôte pas la connoissance du droit de mon Supérieur, ni par conséquent le sentiment de mon devoir envers lui. Si cela seul ne suffisoit pas pour produire l'obligation, et le sentiment de l'obligation, il faudroit dire que ce sentiment ne commence à éclore que quand je m'aperçois que je ne puis plus violer impunément mon devoir; ainsi l'obligation seroit un effet de la force coactive, plus que d'un droit légitime, contre le sentiment même de ces Auteurs.

5. Barbeyrac avoue en effet, que la force coactive, et la crainte de la peine n'entre pour rien dans le fondement de l'obligation, et ne fait que donner une nouvelle force aux motifs qui nous portent à obéir.

La conséquence legitime de cette doctrine seroit de dire, que le fondement de l'obligation répond uniquement à la première partie de la Loi, qui détermine ce qu'il faut faire; et que la seconde partie, qu'on appelle *Sanction*, et qui statue la peine contre les transgresseurs, ne regarde que les moyens d'assurer l'exécution de la Loi relativement à ceux qui seroient portés à l'enfreindre, s'ils n'étoient retenus par la vue du châtiment.

6. Qu'un Supérieur légitime, mais dépouillé de toute force de contraindre, prescrive à ses inférieurs une Loi fondée sur de justes raisons: tout homme vertueux se croira indispensablement obligé d'obéir, s'il le peut; et Barbeyrac

même n'en disconvient pas. Le lâche, ou le vicieux profitera de l'impunité que lui assure l'impuissance du Législateur, et méprisera sa Loi. Que le Supérieur vienne à recouvrer la force qui lui manquoit, et qu'il ajoute une sanction à sa Loi, la crainte du châtiment ne produira aucun nouveau sentiment d'obbligation dans l'ame du vertueux; il ne s'estimera pas plus obligé d'obéir par la crainte de la peine, qu'il ne l'étoit auparavant par la considération de son devoir. La nouvelle sanction n'affectera que le réfractaire vicieux, non en produisant en lui un nouveau sentiment d'obligation qu'il n'eût pas auparavant, mais en l'engageant de s'y soumettre par la crainte du mal qu'il s'attireroit en continuant dans sa révolte. Si avant la sanction il ne sentoit pas qu'il fût de son devoir d'obéir, il seroit impossible que la sanction le lui fit sentir. Car la simple vue du mal dont on est ménacé, si on ne fait pas une chose, peut bien engager à la faire; mais cette seule vue ne fera jamais sentir que ce soit un devoir de la faire. D'où il suit que l'obligation conçue comme un lien moral, qui met un frein à la liberté, en tant qu'elle fait connoître à l'homme qu'il ne peut manquer de se conformer à la régle, sans se blâmer soi-même, répond uniquement à la première partie de la Loi, qui détermine ce que l'on doit faire; que la sanction par conséquent n'ajoute rien au fondement de l'obligation (sinon en tant que le mépris de la sanction formeroit une nouvelle transgression), et que son effet propre, et direct est de plier à l'observation de la Loi, par la crainte de la peine, ceux qui ne voudroient pas s'y soumettre par la considération de leur devoir.

Il suit de-là, que les maximes pratiques de la droite raison pour la conduite de la vie, imposent une véritable obligation de s'y conformer, indépendamment de la vue d'un Supérieur qui ait droit d'en exiger l'observation. C'est ce que je vais prouver évidemment contre Barbeyrac. Un brigand, selon lui, qui a la force en main, peut me contraindre à executer ses volontés, par la crainte du mal qu'il peut me faire souffrir, mais il ne peut m'imposer aucune véritable obligation de lui obéir, et si je puis m'évader, je ne ferai rien contre mon devoir en m'échappant. Au contraire, le Supérieur légitime, quoique dépouillé de ses forces, retient toujours le pouvoir d'obliger, sans avoir celui de contraindre. Darius errant, fugitif, accablé de lassitude, blessé à

mort, perdant tout son sang, s'arrête un moment, et demande à un soldat fidèle, qui le suivoit encore, une tasse d'eau, pour rafraichir ses lévres expirantes : ce soldat, suivant les principes de Barbeyrac, étoit certainement obligé d'obéir à un Maître, dont il n'avoit aucun mal à craindre. D'où vient cette différence ? Pourquoi le brigand peut-il me contraindre, sans m'obliger ? Pourquoi un Supérieur légitime m'oblige-t-il, sans pouvoir me contraindre ? C'est que la droite raison me dicte, que je ne dois rien au brigand, et que je dois obéir à celui qui a droit de me commander.

L'obéissance que je dois à mon Supérieur légitime, est contenue dans l'obéissance que je dois aux maximes pratiques de la droite raison, comme la conclusion est contenue dans les prémisses. Si Barbeyrac eût voulu prouver que le soldat étoit obligé d'obéir à Darius, il n'eût pu le faire que par un raisonnement approchant de celui-ci. La droite raison dicte qu'on doit obéir à un Supérieur légitime ; Darius étoit le Supérieur légitime du soldat ; Donc le soldat devoit obéir à Darius.

Il en est à cet égard comme de l'obligation qui provient des engagemens que l'on contracte volontairement. La parole donnée, et acceptée, est sans doute la cause prochaine de l'obligation que je contracte ; mais c'est en vertu de ce principe supérieur de la droite raison, qui dicte que chacun est tenu de remplir exactement ses engagemens. Otez ce principe, l'obligation ne subsistera plus. Il en seroit des promesses que l'on fait en contractant, comme de celles que des Acteurs se font entr'eux sur le théatre. D'où vient que les premiéres sont obligatoires, et non les secondes ? C'est qu'on ne peut manquer aux premiéres, sans violer la Loi de la fidélité. Or la Loi de la fidélité, qui donne la force à une promesse, ne depend pas de cette promesse ; elle lui est antérieure, et subsiste invariablement dans les maximes de la droite raison. Quand personne au monde ne s'aviseroit de promettre, il n'en seroit pas moins vrai, qu'il faut tenir ce que l'on a promis.

Ce n'est donc pas sans raison qu'on a réproché à un fameux Auteur cette horrible maxime : je ne dois rien à qui je n'ai rien promis. Eh pourquoi devez-vous aprés que vous avez promis ? Sinon parce qu'il y a une Loi inviolable de fidélité, qui oblige de remplir les engagemens dument contractés ? Or, s'il y a une Loi de fidélite, il y a aussi une

Loi de justice, une Loi de bienfaisance, une Loi de gratitude, et d'humanité, qui oblige pour les cas mêmes, où l'on n'a rien promis.

Je conclus, que les maximes pratiques de la droite raison pour la conduite de la vie, ne peuvent que produire un sentiment d'obligation, suivant la notion même, que Puffendorf, et Barbeyrac ont attachée à ce terme; et qu'ainsi la Loi naturelle contenue dans ces maximes, a la force d'obliger ceux mêmes qui auroient le malheur de ne pas connoître l'Auteur de leur existence.

On objectera, qu'une Loi parfaite doit comprendre la détermination, et la sanction, et qu'une obligation parfaite ne peut répondre qu'à une Loi parfaite. Or la Loi naturelle en tant que contenue dans les maximes pratiques de la droite raison, n'est qu'une règle destituée de toute sanction: elle ne sauroit donc avoir le caractère d'une Loi parfaite, relativement à un Athée, ni imprimer en lui le sentiment d'une parfaite obligation.

Je réponds 1. Que la Loi naturelle en tant que contenue dans les simples maximes de la droite raison, n'est pas dénuée de toute sanction. Le déchirement de la conscience est une peine qui poursuit le criminel sur le throne, et dans les fers. Il n'y a qu'une scélératesse consommée, qui puisse émousser la pointe de ces remords cuisans, et encore renaissent-ils de temps en temps jusques dans le sein même des délices.

2. Il faudroit définir plus distinctement ce qu'on entend par le mot de Loi parfaite. On peut entendre par ce mot une Loi qui impose une obligation proprement dite, qu'on ne peut violer sans péché; ou bien une Loi qui répond exactement au but qu'on s'est proposé en l'établissant; ou enfin celle qui est accompagnée de tout ce qui est nécessaire pour en assurer l'exécution.

Si on prend le mot de Loi parfaite dans le premier sens, je dis que la Loi naturelle indépendamment de la connoissance d'un Suprême Législateur, impose une obligation proprement dite de s'y conformer. C'est ce que j'ai tâché de prouver jusqu'ici.

Si on le prend dans le troisième sens, j'avoue que la Loi naturelle contenue dans les maximes pratiques de la droite raison pour la conduite de la vie, n'a point de sanction suffisante, indépendamment de la volonté du Suprême

Législateur, qui veut que tous les hommes soient justes, qui récompense ceux qui le sont, et punit ceux qui ne le sont pas. C'est ce qui fera la matière du Discours suivant.

# DISCOURS VIII.

## *Sanction de la Loi naturelle.*

On appelle Sanction cette partie de la Loi, qui statue une peine contre les contrévenans. L'objet de la sanction n'est autre, comme on vient de le voir, que de balancer, ou surmonter par la crainte de la peine les attraits de la cupidité, qui pourroient porter les méchans, et les vicieux à transgresser la Loi. On a toujours senti qu'un esclave devoit de la reconnoissance au Maître généreux, qui lui donne gratuitement sa liberté. Dira-t-on que ce devoir, et par conséquent cette obligation n'a commencé que lorsque les Loix Romaines commencerent à décerner des peines contre les affranchis, qui manquoient de respect à leurs Patrons? Il seroit absurde de le penser. Le jour qui précéda l'établissement de cette nouvelle sanction, l'esclave ingrat envers son bien-faiteur ne pouvoit que sentir qu'il agissoit contre son devoir. Ce sentiment ne put acquérir plus de force après la sanction: celle-ci ne put avoir d'autre effet que d'engager plus efficacement l'esclave à s'acquitter de son devoir, par la crainte du mal auquel il s'exposoit en y manquant.

Les hommes connoissent, et approuvent les maximes pratiques de la droite raison; ils savent fort bien les prêcher aux autres: ont-ils lieu de se plaindre de quelque tort qu'on leur ait fait? Ils insisteront moins sur le mal physique qu'ils ont reçu, que sur la turpitude de l'action, par laquelle on a violé les maximes de la droite raison à leur égard. Ce sentiment qui parle alors avec tant de hauteur, marque la profonde conviction où ils sont tous les hommes de l'étroite obligation d'observer fidélement ces devoirs sacrés que la droite raison leur prescrit pour le bien commun de l'humanité. Néanmoins les hommes si grands par la sublimité des vues que la saine raison leur présente, se rendent souvent très-petits par la bassesse des motifs qui les font

agir : dominés par l' orgueil, par l' avarice, par l' envie, et la jalousie, par mille passions insatiables ; qui dans l'état présent de la Nature ont tant d'empire sur l' ame. La plupart des hommes ressemblent à la Médée d'Ovide, ils voient ce qu'il y a de meilleur, ils s'attachent à ce qu'il y a de pire. La saine raison leur dicte ce qu'ils devroient faire, et ils s'y sentent portés par un premier mouvement d'inclination, qui auroit son effet, s'il n'étoit souvent retenu par la considération d'un avantage particulier, qui détourne l'esprit du bien moral qu'il approuve, pour l'attacher au plaisir qui l'affecte.

Telle est la source des maux qui affligent, et désolent l'Univers. Rien n'est donc plus convenable à la paix, à la tranquillité, au bonheur du Genre humain, qu'une sanction des Loix naturelles, capable de réprimer les attentats des pervers, que l'espoir d'un avantage particulier rend sourds à la voix de la raison, et insensibles au bien commun de l'humanité.

Comme l'amour du bien être, qui est le principe de toutes les déterminations, et de toutes les actions humaines, se partage en différentes branches, et qu'il se tourne tantôt à l'idée de la perfection, tantôt à l'attrait du plaisir sensible, tantôt à l'appas des richesses, et du pouvoir, il faut que cette sanction soit universelle, qu'elle embrasse tous les états, et toutes les situations de la vie, en sorte que tout homme instruit de cette sanction puisse toujours reconnoître au premier coup d'oeil, sans calculer, et sans hésiter, qu'en violant la Loi naturelle, il s'expose à perdre pour toujours ce bien être qu'il aime invinciblement, et à souffrir un mal infiniment plus grand, et plus répugnant à sa félicité, que le mal présent qu'il voudroit éviter.

La sanction qui accompagne la Loi naturelle, en tant que contenue dans les simples maximes de la droite raison, ne porte point ce caractère. Les motifs inséparables de la droite raison, qui devroient porter les hommes à sacrifier en toute occasion l'intérêt particulier à l'observation des Loix naturelles, se réduisent à trois. 1. Le bien de la société universelle, dans lequel l'intérêt de chaque particulier se trouve compris. 2. L'avantage même de chaque particulier; puisque l'on voit le plus souvent que l' on se trompe, en croyant de parvenir au bonheur par la méchanceté, et que l'édifice de la grandeur, et de la fortune, bâti sur les fonde-

mens ruineux de l'injustice, s'écroule quand on y pense le moins, et accable sous ses ruines l'imprudent Architecte qui l'avoit élevé. 3. Les remords de la conscience qui ne cessent de troubler la sérénité de l'ame, si nécessaire pour jouir du bien être.

Ces motifs contiennent sans doute une sorte de sanction; mais il faut avouer que ces motifs n'ont pas toute la force nécessaire pour imposer silence à la cupidité qui se révolte contre la Loi.

1. Il est vrai, que le véritable intérêt de chaque particulier se trouve compris dans l'intérêt général de l'humanité; mais cette considération touchera peu un homme qui croira se trouver dans le cas de retirer par son injustice un avantage bien supérieur à celui qu'il envisage dans l'exacte observation de son devoir.

2. Il est vrai aussi, que l'injustice retombe quelquefois sur le méchant, et l'écrase: mais le méchant ne trouvera toujours que trop d'exemples capables de le rassurer contre cette crainte.

3. Il est vrai enfin, que l'injuste ne peut éviter entiérement les remords d'une conscience irritée qui lui réproche son crime, et empoisonne ses plaisirs jusques dans les fêtes les plus brillantes; mais il s'en faut bien que cette peine soit exactement proportionnée à l'énormité de l'injustice. Premiérement si le crime ne devoit avoir d'autre peine que les remords, le scélérat, qui par la longue habitude du crime n'en ressent plus que de rares, et de foibles atteintes, seroit moins puni que l'homme vertueux qui a succombé une fois par foiblesse, et qui pleurera toute sa vie le malheur de s'être souillé par une action qu'il désavoue, action que son attachement même à la vertu lui rappelle à chaque instant, et dont le souvenir le pénètre de honte, et de répentir. Secondement l'homme pervers qui s'imagine n'avoir d'autre peine à craindre que les remords, en s'abandonnant à ses passions injustes, croira fort aisément qu'il importe d'avantage pour son bien être de jouir de la satisfaction qu'il se promet, que d'y renoncer, pour éviter un remords, dont l'absence ne le consolera pas de la privation d'un bien qui le flatte si sensiblement.

Il suit de-là, que si la Loi naturelle n'avoit d'autre sanction, il y auroit une contradiction réelle entre les lumières mêmes de la raison. Portons ici l'argument que Ci-

céron fait valoir contre les Epicuriens. Les Philosophes qu'il combat sous ce nom, niant la providence, et l'immortalité de l'ame, ne reconnoissoient d'autre règle des actions humaines que la jouissance des satisfactions, que l'homme pouvoit se procurer en cette vie. Conséquemment à ce principe ils ne reconnoissoient d'autre fondement de la justice, que l'utilité propre que chacun en retiroit. S'ils prescrivoient à leurs Disciples de garder les règles de la justice, ce n'étoit pas que la justice, selon eux, fût plus digne par elle-même d'estime, et d'approbation que l'injustice; mais uniquement parce que l'observation de la justice, nous conciliant l'affection de ceux avec qui nous vivons, nous procure plusieurs avantages de leur part, et qu'au contraire l'injustice nous rendant odieux, anime les autres contre nous, et nous expose à souffrir. Cicéron s'élève ici contr'eux, et demande ce que devra faire le Sage qui se trouve à portée de commettre une injustice secrete, où il trouveroit à gagner. Il n'est pas possible, répondoient-ils, de s'assurer qu'une injustice, quelque secrete qu'elle puisse être, ne vienne enfin à transpirer. Il n'est pas question, répliquoit Cicéron, de la possibilité, ou de l'impossibilité de la chose; mais supposant le cas possible, que faut-il faire selon vos principes? Le pas étoit glissant; aussi pour l'éviter les Epicuriens revenoient à leurs détours, et répétoient que le cas n'étoit pas possible. Pour vaincre leur opiniâtreté Cicéron suppose un homme assis dans un pré à côté d'un autre homme, dont la mort va le rendre possesseur d'un héritage considérable. Il aperçoit un aspic caché sous l'herbe, prêt à piquer cet homme: ne doit-il pas l'avertir? Il n'a aucun réproche à craindre en ne l'avertissant pas; qui pourroit le convaincre d'avoir vu l'aspic, et d'avoir négligé d'avertir par pure malice? Cependant la probité veut qu'il l'avertisse. Il y a donc une probité, indépendante de l'utilité que l'on en retire.

Je suppose le même cas dans un homme, qui conformément aux maximes de la droite raison, reconnoit que la probité lui fait un devoir de préserver du danger celui dont la mort lui apporteroit un avantage très-considérable. Cet homme délibère en lui-même. D'un côté la droite raison lui fait connoître qu'il doit avertir, en vertu de ce principe si vrai, si simple, si lumineux, que nous ne devons pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qui nous fut fait; il sent qu'il ne peut manquer à ce devoir sans se ren-

dre coupable à ses propres yeux. Si un autre y manquoit, et qu'il le sut, il désapprouveroit sa conduite, et le regarderoit comme un méchant. D'un autre côté il sent que l'amour de son bien être l'invite à ne pas avertir; il lui paroit que c'est agir contre sa propre félicité, que de renoncer à un avantage si considérable, qui s'offre à ses regards. La droite raison ne peut désapprouver l'amour du bien être: la droite raison désapprouve hautement le moyen qui se presente pour y parvenir. Il y auroit donc là une espèce de contradiction, qui ne peut subsister dans la nature. S'il y a un moyen de lever cette contradiction, il ne faut pas douter que ce moyen n'existe. Or, le seul moyen propre à la faire disparoître, et à reconcilier la saine raison avec elle-même, c'est de reconnoître pour la Loi naturelle une sanction capable de concilier dans l'amour du bien être le bien moral avec le bien physique. Qu'on reconnoisse que la Loi naturelle est conforme à la volonté d'un Suprême Législateur, qui en ordonne l'observation, qui l'a prescrite aux hommes dans la vue de les conduire à leur félicité par la voie de la vertu, qui est si conforme à la perfection de leur nature, et qui rendra malheureux à jamais ceux qui s'en écartent, dès-lors l'approbation que notre esprit est contraint de donner à la probité le réconcilie avec l'amour même de notre bien être; nous sommes assurés que tout plaisir, tout avantage passager qui nous éloigneroit de la vertu que nous approuvons, nous éloigneroit également du bien être, auquel nous aspirons, et toute contradiction s'évanouit.

4. C'est ce qui paroîtra encore plus évidemment dans le cas où l'homme vertueux doit souffrir la mort plutôt que de trahir son devoir. Qu'un homme résiste à l'appas du vice par les attraits de la vertu, qu'il préfère à une fortune brillante, mais injuste, la satisfaction de jouir de sa vertu, c'est ce qui se conçoit aisément. Juge de son bien être il préfère le calme, et le consentement de l'ame à tout autre plaisir.

Mais si un assassin veut le contraindre de calomnier un innocent sous peine d'être mis à mort; quel motif pourra l'engager à souffrir la mort, plutôt que de trahir son devoir? La mort va lui ravir la satisfaction qu'il éprouveroit à jouir de sa vertu. Si tout doit mourir pour lui, s'il n'a rien à espérer après cette vie, il est difficile de concevoir comment la considération de son bien être, qui va s'anéan-

tir par sa destruction, pourroit l'engager à sacrifier le soin de sa conservation à son devoir. Cependant la saine raison ne permet pas de balancer. Il est clair qu'il faut souffrir la mort plutôt que de commettre un crime. Les Payens mêmes ont reconnu cette vérité, et dans toutes les Nations chez les peuples Barbares, comme chez les peuples policés, et dans tous les temps on a vu des hommes généreux qui l'ont attestée par leur exemple. Il y a donc dans le fond de la Nature un sentiment noble, et magnanime plus couvert dans les uns, plus élevé dans les autres, qui dicte que l'on doit préférer la vertu à la vie. Ce sentiment nous auroit-il été donné pour nous tromper? L'homme pourroit-il perdre en s'y conformant? Ce sentiment précieux ne semble-t-il pas indiquer cette sanction dont nous venons de parler, qui propose la félicité comme le prix de la vertu? Si cette indication ne se montre que d'une manière confuse dans ceux qui manquent de lumières, et d'instruction, elle parut avec éclat dans l'homme du paganisme qui avoit le mieux cultivé la philosophie, et la raison. Socrate aima mieux subir la mort que de manquer d'obéissance aux Loix de sa patrie. Mais dans ces derniers moments, dont l'Histoire est si touchante, on voit que ce caractère vertueux qu'il soutint avec tant de dignité, étoit fondé sur la haute idée qu'il avoit de la grandeur, et de l'excellence de la Nature humaine; il marque à la vérité qu'il ne regardoit que comme des fables ce que les Poëtes racontoient des récompenses, et des supplices de l'autre vie; mais il témoigne la plus ferme assurance sur ce point, que la mort n'est pas égale pour le juste, et pour le méchant.

5. Faisons encore cette observation, que les remords de la conscience ne se bornent pas à réprocher le crime à son auteur. Ils le pénètrent encore d'un sentiment confus de trouble, et de terreur; on s'avoue non-seulement coupable, mais digne de châtiment. On a vu des scélérats condamnés sur des faux indices pour des crimes qu'ils n'avoient pas commis, faire un libre aveu d'autres crimes secrets, sur lesquels on ne les recherchoit pas, et subir le supplice avec résignation, comme une juste punition de leurs forfaits. C'est ce qui a inspiré à tous les peuples l'idée, ou le sentiment confus d'une justice vengéresse, qui poursuit les coupables, et dont les coups sont d'autant plus à craindre, qu'ils sont plus long-temps suspendus. Les différentes images, sous

lesquelles les Poëtes l'ont représentée, nous touchent encore aujourd'hui, parce qu'elles reveillent un sentiment qui est dans la Nature.

Ce n'est pas en vain que la Nature a imprimé ce sentiment dans tous les coeurs. Semblables à ces mouvements d'inquiétude, qui agitent un malade dans son lit, ces sentimens moraux qui affectent l'ame avec tant de vivacité, ont sans doute une destination, ils décèlent un besoin attaché à notre condition, et nous avertissent de chercher les moyens d'y satisfaire. Oui, ce lien moral qui assujettit notre raison à une Loi que nous ne pouvons méconnoître, Loi supérieure, et immuable qui met un frein à nos facultés physiques, qui nous impose des devoirs, et des obligations que nous ne pouvons violer sans nous reconnoître coupables, et dignes de châtiment, ce lien moral de soumission, et de dépendance nous porte naturellement à tourner nos regards vers un Législateur Suprême, protecteur de la vertu, et vengeur du crime. Ce n'est pas ici le lieu, comme je l'ai déjà dit, de prouver l'existence de cet Etre Suprême. Vous jugez, disoit Platon, que je pense par la suite, et l'ordre que vous observez dans mes pensées. Jugez donc par la même raison, que cet Univers est l'ouvrage d'une Sagesse infinie. Il ne faut que ce raisonnement, qui n'est en effet que l'expression d'une pensée commune à tous les hommes, pour mettre la plus sublime des vérités à la portée des plus simples.

C'est dans la Sagesse, et dans la Volonté de cet Etre Suprême, qu'il faut chercher la première source, et la parfaite sanction des Loix naturelles.

Quand je connois une vérité, que le tout, par exemple, est plus grand que sa partie, je ne puis m'empêcher de reconnoître que cette vérité est conforme à la Suprême Intelligence. Quand je juge qu'une société de créatures raisonnables, liées entr'elles par l'exercice pacifique de toutes les vertus sociales, est préférable à un état de désordre, et de confusion, où toutes ces créatures s'acharneroient à leur destruction réciproque, je ne puis m'empêcher de reconnoître, que ce jugement est conforme aux Loix de la Souveraine Sagesse. Une raison souverainement éclairée ne peut préférer le premier état au second. Un Sophiste pourra me contester cette vérité, s'il a envie de disputer; mais si sa conscience même pouvoit parler, elle le démentiroit, et me

donneroit raison. Qu'au sortir de la dispute on vienne prier ce Sophiste de dicter un Code de Loix pour un pays éloigné, bien-tot oubliant ces discours de parade, dont jamais homme n'a été pleinement convaincu, il reviendra aux principes du bon sens, et s'attachant aux maximes d'équité communes à tous les hommes, il s'étudiera de rédiger en un corps les réglemens qu'il jugera les plus propres à maintenir l'ordre et la paix dans la nouvelle société. Combien ne s'applaudiroit-il pas d'avoir su former de Citoyens justes, vertueux et bienfaisans, amis de l'ordre, du travail et de la frugalité, préférant en tout l'intérêt public à leur intérêt particulier? Si ses réglemens avoient un effet tout contraire, se consoleroit-il par la pensée, que n'y ayant rien en soi de bon et de mauvais, de juste et d'injuste, tout est égal aux yeux d'un Philosophe?

Il n'est donc pas même possible de douter que l'Etre souverainement sage, ne préfère la prudence à la témérité, la modestie à l'orgueil, la libéralité à l'avarice, la justice à l'iniquité, la fidélité au mensonge, la constance à la légéreté. Cela est si vrai, que les impies mêmes ont senti qu'il y avoit une contradiction manifeste à supposer un Dieu menteur, injuste et mal-faisant, qu'ils ont même fait valoir ce principe, et ont tâché, par des applications aussi fausses que malignes, de s'en servir pour attaquer la divinité des Livres Saints. Ici l'iniquité se confond elle-même. Vous dites que Dieu ne peut être menteur, injuste, mal-faisant, et vous dites vrai. D'où vient donc cette assurance? C'est qu'une impression naturelle de raison, et de vérité, contre laquelle vous ne pouvez toûjours être assez en garde, vous fait connoître que le mensonge, l'injustice, la malfaisance, sont des qualités qui répugnent à l'idée d'un Etre souverainement parfait. Vous sentez que la fidélité, la justice, la bienfaisance sont des qualités conformes à la perfection d'une Nature intelligente, que les contraires l'avilissent, et la dégradent. Voilà donc la différence morale du juste, et de l'injuste, établie de votre aveu de la manière la plus décisive, et la plus convaincante. Vous concevez que Dieu ne peut mentir, ni être injuste, parce qu'étant souverainement parfait, il ne peut démentir la vérité et la justice, qui est essentiellement en lui. Concevez donc aussi qu'une créature raisonnable ne doit ni mentir, ni être injuste, parce qu'elle ne doit rien faire qui blesse la vérité, et la justice, dont elle

ne peut se départir sans se dégrader. Cette Loi immuable, qui est en Dieu le fondement d'une heureuse et absolue nécessité à cause de sa souveraine Perfection, et de son souverain pouvoir, devient, dans la créature, le fondement du devoir et de l'obligation la plus indispensable de s'y conformer.

Ainsi la droite raison ne permet pas de douter que le Suprême Législateur ne veuille que les hommes pratiquent la vertu, et s'abstiennent du vice: et comme nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître que par les Loix immuables de la justice, l'une est digne de récompense, l'autre de châtiment; nous concevons aussi que la volonté de l'Etre Suprême toûjours conforme à l'ordre de la justice, ne sauroit être que le méchant puisse trouver sa félicité dans le crime, ni l'homme juste son malheur dans la vertu. Sous l'empire d'un Dieu souverainement juste le sort de l'homme, qui a respecté les Loix de la justice, ne doit pas être le même que celui du méchant, qui les a violées. Il faut que le premier trouve le fruit du bien qu'il a fait dans le bien être, qui couronnera sa vertu; et que le second soit forcé de ressentir le mal de son injustice par la rigueur de sa punition. Du consentement de tout le monde rien ne prouve mieux un mauvais gouvernement, que de voir l'homme vertueux réduit à plaindre son sort, tandis que le méchant prospère; c'est ce qui ne peut arriver sous l'Empire de Dieu, preuve certaine des récompenses et des peines d'une vie à venir, dans lesquelles toutes les Nations de l'Univers, sauvages et policées ont reconnu, du moins entrevû la sanction la plus complette des devoirs qu'imposent les maximes pratiques de la droite raison.

## DISCOURS IX.

*Dispositions de l'esprit et du coeur à l'égard des Loix naturelles, dans l'état présent de la Nature.*

Tous les hommes connoissent les principes généraux de la morale; tous savent qu'ils ont des devoirs à remplir, et qu'il y a une distinction à faire entre le bien et le mal. Parcourez le monde pour apprendre aux hommes qu'il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne voudroit pas qu'on nous fit; qu'il est juste de récompenser les bonnes actions, et

de punir les mauvaises ; partout on vous dira que vous n'apprenez rien de nouveau, qu'on savoit cela avant vous, et aussi bien que vous.

Vous reconnoîtrez néanmoins, que les hommes sont sujets à de très grandes erreurs, dans l'application de ces maximes générales aux cas particuliers. En certains Pays on tue les malades, qu'on désespère de guérir, pour abréger leurs souffrances : et différens peuples vous présenteront, à d'autres égards, des usages tous différens, et tous également extravagants. Quelques Sophistes ont conclu de ces usages, qu'il y avoit des Nations entières dénuées de toute idee du juste, et de l'injuste. Rien de plus déraisonnable que cette conclusion. Un des plus grands Géomètres qu'il y ait eu depuis Archimède jusqu'à Newton, a cru avoir trouve la quadrature du Cercle. O Sophiste ! Direz vous que ce Géomètre n'avoit pas l'idée de l'égalité ? Deux Mathématiciens disputent sur l'effet d'une machine proposée, direz-vous qu'ils ignorent le principe de l'équilibre ? Autre chose est ignorer un principe, autre chose est le mal appliquer aux cas particuliers. Le Géomètre savoit sans doute ce que c'est que l'égalité, mais il se trompa dans l'application qu'il en fit à deux quantités qu'il crut égales, et qui ne l'étoient pas. Le Scythe, ou autre qui tue un malade pour abréger ses souffrances, sait que la bienfaisance vaut mieux que la méchanceté. Son erreur est non dans le principe, mais dans l'application qu'il en fait. Tous les jours on dispute parmi nous de la justice, ou de l'injustice d'une prétention. Deux Jurisconsultes nous donnent quelquefois sur le même cas deux avis différents. Ont-ils pour cela une différente idée de la justice ? Point du tout : c'est qu'ils ne conviennent pas au sujet des circonstances particulières, qui en doivent déterminer l'application au cas proposé.

Ainsi toutes ces histoires, que tant de Sophistes ont si soigneusement rassemblées pour prouver qu'il n'est aucune idée de moralité commune à tout le Genre humain, ne prouvent aucunement qu'il y ait des Peuples assez dépourvus de sens, et de raison pour ignorer entiérement les principes généraux de la Loi naturelle, ou de la morale ; elles ne prouvent autre chose, sinon que les hommes sont extrêmement sujets à s'égarer dans l'application qu'ils en font aux maximes communes de la vie ; et ce qu'il importe extrêmement de remarquer, c'est qu'un savoir mal dirigé ne pro-

duit pas moins d'erreurs en ce genre, que le simple défaut de lumières et d'instructions.

Tous les hommes ont aussi une inclination générale au bien moral, qui les porte naturellement à le suivre, lorsqu'ils n'ont point de motif particulier qui les en détourne. Cette inclination se montre dans l'approbation que l'on donne aux actions vertueuses, et dans l'aversion que l'on témoigne pour les mauvaises. Les premières se présentent sous un aspect agréable, qui plaît, et qui suffit par lui-même pour déterminer l'esprit à y acquiescer. Les autres ont toûjours par elles-mêmes un aspect odieux, et ce n'est que la vûe trompeuse d'un plaisir, ou d'un avantage apparent qui les accompagne, qui détermine l'esprit à s'y livrer. On rencontre un inconnu sur sa route, qui demande quel chemin il doit tenir; on se fait un plaisir de le lui montrer. S'il n'y avoit aucun principe de morale, et de bienfaisance dans le coeur humain, on seroit aussi peu touché de la prière de cet homme, que du cri d'un oiseau qui passe; on se sentiroit dans une totale indifférence à lui montrer, ou à ne pas lui montrer son chemin, à le bien adresser, ou à l'égarer. Mais il n'est point d'homme qui ne se fît un reproche d'avoir trompé, ou d'avoir manqué d'assister son semblable dans une chose si aisée, et qui ne se sache bon gré de lui avoir rendu ce petit service. Tel est l'effet de l'inclination naturelle au bien moral, quand elle n'est pas détournée par un motif particulier. Dans le cas proposé, la seule vûe de l'acte de bienfaisance qui se présente, est une vûe agréable qui porte l'esprit à la suivre; mais si l'inconnu s'adresse à un voleur, et que celui-ci se laisse tenter par l'espoir d'un coup de filet, il tâchera sans doute de l'attirer dans le bois pour profiter de sa dépouille. Mais le voleur même ne trouve pas un attrait dans le mal qu'il fait à son prochain, comme l'honnête homme le trouve dans le bien qu'il lui fait, ce n'est que l'appâs du gain qui le détermine à surmonter la répugnance qu'il auroit eu en toute autre occasion d'égarer ce pauvre voyageur: en jouissant du profit qu'il a fait, il avouera, s'il veut parler sincérement, qu'il désapprouve l'action qui le lui a procuré.

Ainsi quoique l'homme ne puisse ignorer les principes généraux de la morale, et qu'il soit naturellement porté à s'y conformer, il a néanmoins dans l'état présent de la Nature deux terribles ennemis à combattre pour devenir ver-

tueux, l'ignorance et la passion, l'erreur et la cupidité. D'où il suit évidemment, que la simple Loi naturelle ne suffit pas pour conduire les hommes à la vertu, et au bonheur, pour garantir et protéger les bons contre la violence et l'injustice des méchants, ni pour maintenir l'ordre, et la paix dans l'etat de société, sans laquelle le genre humain ne sauroit subsister. D'un coté les hommes sont sujets à une infinité d'erreurs dans les conséquences, qu'il tirent des principes généraux de la Loi naturelle, dans les applications, qu'ils en font aux cas particuliers, dans les jugemens, qu'ils portent de leur étendue, et de leur sanction; d'un autre côté ils sont dominés par mille passions particulières, qui les poussent très souvent à violer les devoirs connus, et à faire le contraire de ce qu'ils louent et de ce qu'ils approuvent; vivement affectés par l'impression d'un bien présent, qui les flatte, ils ne sont que foiblement touchés de la crainte d'un mal, qu'ils n'envisagent que dans le lointain.

L'homme si peu capable de se conduire avoit donc besoin d'un double frein; de la Religion, pour le garantir de l'erreur, et le conduire plus efficacement au bien, d'un gouvernement, pour établir l'ordre dans la société, et réprimer la violence des injustes, et des méchans.

# DISCOURS X.

*Nécessité de la Religion.*

Mortel, qui vous soulevez contre la Religion, arrêtez-vous un moment, et demandez-vous à vous-même, où vous prétendez aller en secouant le joug salutaire, qu'elle vous impose. Le courtisan philosophe Cynéas, qui avoit accompagné Pyrrhus en Italie, étaloit un jour en présence de Fabricius les dogmes d'une Secte, qui nioit la Providence, et faisoit consister le souverain bien dans la volupté. Le sage Romain pénétra d'un coup d'oeil les conséquences d'une doctrine si nouvelle pour lui, et pria les Dieux d'inspirer toûjours de telles pensées aux ennemis de Rome.

Cette doctrine se répand dans la Grèce, et y répand avec elle l'esprit d'irréligion. C'est à cette cause que Polybe, l'homme du monde, qui a le mieux jugé des événemens passés, et le mieux prévu les événemens futurs, attribue l'effroyable dépravation des moeurs qui infecta sa Patrie, et cette totale extinction de vertu, qui fut suivie d'une prompte décadence, et de ce honteux avilissement, où elle gémit depuis deux mille ans.

La contagion pénètre dans Rome; écoutons là dessus Mr. de Montesquieu (*Consid. sur les causes de la Grand. des Romains ec. Ch.* x.)„ Je crois, dit-il, que la Secte d'Epicu„ re, qui s'introduisit à Rome sur la fin de la Républi„ que, contribua beaucoup à gâter l'esprit et le coeur des „ Romains.

L'Auteur du Dictionnaire philosophique (*Art.* Athée.) dit: „ que les Epicuriens étoient persuadés que la divinité „ ne pouvoit se mêler des affaires des hommes, et que dans „ le fond ils n'admettoient aucune divinité; ils étoient con„ vaincus que l'ame n'est point une substance, mais une „ faculté, qui naît, qui périt avec le corps, par conséquent „ ils n'avoient aucun joug que celui de la Morale et de l'hon„ neur. (Nous verrons bientôt ce que peut ce joug sur „ les Athées). Les Sénateurs et les Chevaliers Romains „ étoient de véritables Athées; car les Dieux n'existoient „ pas pour des hommes qui ne craignoient, ni n'espéroient

„ rien d'eux “. Le Sénat Romain étoit donc réellement une assemblée d'Athées du temps de César et de Cicéron.

Il ajoute: „ que le Sénat de Rome étoit presque tout „ composé d'Athées de Théorie, et de Pratique, c'est à „ dire qui ne croioient ni à la Providence, ni à la vie fu- „ ture; ce Sénat étoit une assemblée de Philosophes, de „ voluptueux et d'ambitieux, tous très-dangereux et qui per- „ dirent la République “. Voilà ce que font les Philosophes Athées, qui ne croient ni à la Providence ni à la vie future, et qui n'ont d'autre joug que la Morale, et l'honneur.

Rien de plus constaté, par les témoignages des Ecrivains contemporains, que l'affreuse corruption qui suivit cette Secte par tout où elle se répandit, et qui devint pour ainsi dire dominante dans le temps que douze Pêcheurs de Judée accomplissoient l'ordre étonnant qu'ils avoient reçu de leur Maître, de parcourir l'Univers et d'attirer tous les Peuples de la terre à l'obéissance de l'Evangile.

Morrel, qui vous glorifiez d'avoir secoué le joug de la Religion, daignez vous arrêter encore ici un moment, pour donner un coup d'oeil sur la peinture aussi vraie que frappante que l'un des premiers Apôtres du Christianisme a tracée dans ses écrits, des maux affreux que l'esprit d'irréligion produisit en ce temps là et de l'opprobre dont il couvrit l'humanité. J'ay tâché d'en rassembler les principaux traits dans le précis que je vous présente. „ Les perfections invisibles de Dieu, sa Puissance, et sa Divinité se sont manifestées dès l'origine du monde par les oeuvres de la création. Les hommes n'ont pû méconnoître le témoignage éclatant que les créatures rendent au Créateur sans se rendre inexcusables. C'est pourtant ce témoignage que des hommes vains, enivrés de l'idée d'une fausse sagesse, se sont efforcés de combattre. Toute connoissance de Dieu ne leur a pas manqué; mais s'égarant en de vains raisonnemens, ils se sont attachés à combattre et à rejeter la notion de sa Providence bienfaisante, ils ont voulu s'affranchir de tout hommage envers lui, et comblés des dons de sa libéralité, ils ont cru ne lui rien devoir. C'est ainsi qu'en aspirant à une haute sagesse, ils sont tombés dans l'égarement le plus insensé “. Quels ont été les fruits de cette prétendue sagesse? Où les ont conduits ces pensées libres, auxquelles ils se sont livrés après s'être affranchis de tout lien envers la Divinité?

1. Ils se sont livrés à des excès monstrueux de liber-

tinage, et à des raffinemens de volupté déshonorans pour le genre humain. On en trouve les preuves dans Suetone, Tacite, Senéque, et Juvenal. Ces excés étoient devenus si communs qu'on s'y livroit sans retenue et sans honte; il n'y eut que les Goths et les autres peuples septentrionaux qui en furent épouvantés, quand ils se jetèrent sur les Provinces de l'Empire. Mais au milieu de ce débordement universel on auroit de la peine à trouver un Philosophe parmi les Epicuriens mêmes qui ait entrepris de faire sérieusement l'apologie de la débauche. La Secte d'Epicure en établissant le souverain bien dans la volupté, conduisoit l'homme par un penchant très-glissant jusque sur le bord du précipice (je veux dire, de cet affreux libertinage), mais elle ne l'y enfonçoit pas. Cette Philosophie s'est perfectionée de nos jours, elle est parvenue à justifier la licence des moeurs; on a prétendu couvrir ou effacer la tache imprimée au libertinage, en la décorant du nouveau nom de *corruption religieuse*, qui n'offensant, selon l'Auteur, que la Religion et nullement les devoirs civils, fait assez connoître aux initiés ce qu'ils doivent penser.

2. Concentrés dans eux mêmes par l'attrait et la jouissance du plaisir sensible qui les affecte, ils apprennent bientôt à ne s'aimer que dans eux mêmes; ils perdent insensiblement ces doux sentimens d'affection, de bienveillance et de pitié qui lient l'homme à son semblable et lui font partager ses plaisirs et ses peines. Ils ne pensent qu'à jouir de la vie et peu leur importe des autres. Tels furent ceux dont parle l'Apôtre, hommes insensés, sans affection, sans fidelité, sans compassion. Tels sont encore aujourd'hui les effets de la fausse Philosophie, si nous en croyons un Ecrivain (*Disc. de l'inégal.* p. 73.) qui a été à portée de la connoître: il lui reproche de replier l'homme uniquement sur lui même et de l'isoler. C'est par elle qu'il dit en secret à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sureté. On peut impunément égorger son semblable sous sa fénêtre, il n'a qu'à mettre les mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui s'éveille en lui, de s'identifier avec celui qu'on assassine.

3. Ces hommes qui n'aimoient qu'eux mêmes, devinrent superbes et hautains, envieux de ceux qui étoient au dessus d'eux, méprisant tout ce qui étoit au dessous. C'est ce

que doit être nécessairement tout homme qui rapporte tout à soi.

4. Pleins d'orgueil et de dédain ils se firent gloire de braver les devoirs de bienséance, si convenables à des créatures sociales, par lesquels on témoigne aux autres qu'on les estime et qu'on les considère. Des hommes si élevés au-dessus de la sphère commune laissent aux ames vulgaires cet assujettissement servile trop indigne d'eux. Quelle sottise que de se gêner un moment pour donner des marques de considération à un homme, surtout quand on n'a rien à espérer, ni à craindre de lui!

5. N'aimant qu'eux, ne connoissant d'autre règle que le plaisir et l'intérêt, n'ayant aucun frein de Religion, ils devinrent avares, méchans, fourbes, trompeurs, médisans, semeurs de faux rapports, ingénieux à trouver de nouveaux moyens de faire le mal. Ils perdirent tout sentiment de reconnoissance, d'amour, de respect, d'obéissance envers leurs Pères et Mères; on ne les envisageant que comme des surveillans incommodes, auxquels ils croyoient ne rien devoir. Tel est l'esprit d'irréligion dans tous les temps. Quand on croit ne rien devoir à Dieu, on ne s'imagine pas aisément qu'il y ait des gens qui soient comme ses Lieutenans sur la terre, et auxquels on doive de l'obéissance, en vertu de l'ordre établi de Dieu même. L'audace confond tout et ne respecte rien. La vieillesse la plus vénérable est réduite à se taire devant des jeunes gens qui parlent plus haut, et décident de tout avec autant d'assurance que s'ils savoient bien ce qu'ils disent.

6. Enfin ils se livrèrent à ces excès avec d'autant plus d'emportement que rejetant par un aveuglement volontaire la crainte des jugemens futurs, fondée sur la justice d'un Dieu vengeur du crime, ils ne voulurent pas comprendre que ceux qui commettent de tels forfaits, se rendent dignes de mort aux yeux du souverain Juge.

Homme sans Religion, reconnoissez ici de sang froid les fruits de cette façon de penser que vous qualifiez du nom de sagesse et dont vous êtes si jaloux. Rentrez en vous même; si vous connoissiez un homme parfaitement convaincu des principes que vous tâchez de vous persuader, oseriez-vous prendre en lui une pleine confiance? Ecoutez encore un Ecrivain qui ne doit pas vous être suspect; c'est l'Auteur du Dictionnaire Philosophique (*Art.* Athée). „ Je ne vou-

„ drois pas, dit-il, avoir à faire à un Athée qui trouveroit „ son intérêt à m'empoisonner ; il me faudroit prendre au „ hasard du contrepoison tous les jours. Il est donc absolu„ ment nécessaire pour tout le monde, que l'idée d'un Etre „ suprême Créateur, Gouverneur, Rémunérateur et Vengeur „ soit profondément gravée dans les esprits." Je vous vois ici reculer d'effroi, vous vous récriez sur la calomnie, vous dites que vous réconnoissez un Etre suprême, et qu'affranchi des préjugés du vulgaire vous professez le Théisme, la seule Réligion qui soit digne d'un Etre qui pense. Il ne s'agit point ici d'adoucir les termes par forme de compliment, ou ne dispute contre personne en particulier. Répondez-moi donc : en admettant un Etre suprême, admettez-vous aussi une Providence particulière et une vie future ? Croyez-vous que ce Dieu veille sur toutes les actions des hommes, qu'il en tienne compte, et qu'il ait préparé dans une autre vie des récompenses pour les justes, des supplices pour les méchans ? Ou bien etes-vous du nombre de ces Théistes, tels qu'il en est plusieurs au rapport de Mr. Hume (*Hist. Natur. de la Relig.* p. 51.) „ et même des plus zélés et des plus „ éclairés, qui nient la Providence particulière ? Selon eux, „ dit-il, la souveraine Intelligence, qui est le premier prin„ cipe de tout ce qui existe, contente d'avoir fixé les loix „ générales dont la nature ne peut jamais s'ecarter, lui laisse d'ailleurs un cours libre". N'admettre que la divinité d'Epicure, ou reconnoître une Intelligence suprême qui après avoir donné le branle à l'Univers, ne se mêle plus de rien, c'est au fond la même chose pour ce qui concerne la conduite de la vie. L'Auteur du Dictionnaire Philosophique nous apprend, que les Sénateurs, et les Chevaliers Romains étoient Athées, parce que les Dieux n'existoient pas pour des hommes qui ne craignoient ni n'espéroient rien d'eux : convaincus qu'ils étoient que l'ame périt avec le corps, ils n'avoient aucun joug de Religion, ils n'avoient que celui de la Morale et de l'honneur, ce qui forma un assemblée de Philosophes, Athées de théorie et de pratique, ne croyant ni à la Providence ni à la vie future, et conséquemment voluptueux, ambitieux, très-dangereux, qui perdirent enfin la République.

En vain vous vous parez du spécieux nom de Théïste, Si vous n'admettez une Providence particulière et une vie future, si vous n'étes pas persuadé, que Dieu souverainement

juste récompense les bonnes actions, et punit les mauvaises, même dans une autre vie, le Dictionnaire Philosophique vous convainc de l'Athéisme le plus dangereux, de l'Athéisme qui infecta les Sénateurs, et les Chevaliers Romains du temps de César et de Cicéron, et qui perdit la République.

Mais, dites-vous, Epicure n'admettoit qu'une divinité de nom; et moi Théiste éclairé sans reconnoître aucune Providence particulière, j'admets une souveraine Intelligence qui a fixé les loix de la nature. O Théiste, vous avez lieu de vous féliciter de réconnoître une souveraine Intélligence, où Epicure n'admet qu'une Divinité de nom. Votre principe est vrai, celui d'Epicure est faux; comment donc peut-il arriver qu'en partant de principes si opposés vous alliez vous rencontrer dans les mêmes erreurs? Il n'est pas étonnant qu'Epicure ait déduit une erreur d'un faux principe; mais que la vérité entre vos mains conduise à la même erreur, ce ne peut être que par un grand défaut de justesse dans vos raisonnemens. Epicure ne réconnnissant réellement aucune souveraine Intelligence, et n'admettant qu'un hasard aveugle, raisonnoit conséquemment à ce faux principe, en n'admettant ni Providence particulière, ni vie future; sera-ce donc raisonner conséquemment que de tirer la même conclusion d'un principe tout opposé, c'est à dire, de l'existence réconnue d'une souveraine Intelligence qui a fixé les loix de l'Univers? Cette souveraine Intelligence n'est-elle pas le principe des créatures raisonnables? Et si elle a établi des loix si sages dans l'ordre physique, aura-t-elle oublié de donner aux créatures raisonnables des loix conformes à la raison dont elles les a douées? Dites-moi donc, o Théiste, une Nature très-intelligente et très-sage, qui séroit chargée de donner des loix à des créatures raisonnables, n'auroit-elle aucun égard à la justice et à l'injustice de leur conduite?

N'approuveroit-elle pas les actions justes; ne désapprouveroit-elle pas les injustes; ne jugéroit-elle pas les premières dignes de récompense, les autres dignes de punition? et ne feroit-elle pas en sorte, si la chose dépendoit d'elle, que l'observation de la justice conduisit au bonheur, et que la révolte contre l'ordre de la justice fut réprimée et punie par des châtimens proportionnés à la dépravation? Vous ne pouvez-vous empêcher, o Théiste, de concevoir que c'est ce que feroit un homme sage, parce que vous voyez clsirement qu'il ne pourroit agir autrement, sans cesser d'être sa-

ge ; or craignez-vous de fatiguer la souveraine Intelligence en lui attribuant la connoissance de toutes les actions des hommes ? Si elle est souveraine, il est de sa nature de tout connoître ; et si elle le connoît, quel soin plus digne de sa Sagesse que de les récompenser et de les punir ? Croyez-vous de bonne foi que par une suite de l'ordre physique établi dans l'Univers le juste et l'injuste trouvent toûjours des récompenses et des peines parfaitement proportionnées à leurs mérites ? Vous n'oseriez le dire. Et pourquoi donc nierez vous une vie future ? Quoi, dites-vous, devrai-je admettre l'immortalité de l'ame ? Les Philosophes ne se moquent-ils pas des preuves que l'on en a données jusqu'ici ? Je ne sais pourquoi les Philosophes réjettent les preuves qu'on en a données, mais il est bien constant qu'il ne se flattent pas eux mêmes d'avoir jamais démontré la mortalité de l'ame. Quand vous pourriez vous aveugler sur les preuves que les opérations de l'ame fournissent de son immatérialité, la considération des loix de la suprême Justice ne vous donne-t-elle pas tout lieu de penser, que si Dieu a pu rendre l'ame immortelle, il a sans doute préparé dans une autre vie l'ordre des récompenses et des châtimens qui doivent accompagner la vertu et le vice ?

O Théïste, vous ne pouvez contester aucune de ces propositions, sans vous rapprocher de la divinité d'Epicure, et sans dépouiller la souveraine Intelligence de quelque attribut compris dans l'idée d'un être souverainement sage. Vous ne pouvez reconnoître de bonne foi un Dieu souverainement Puissant, souverainement Sage, sans le reconnoître comme Rémunérateur et Vengeur. Le principe d'une souveraine Intelligence que vous admettez, vous conduit par une liaison nécéssaire à cette idée, qui est d'ailleurs gravée dans tous les esprits, et sans laquelle les hommes pourroient croire qu'ils sont placés au hasard dans ce monde, forcés de reconnoître le bonheur indépendant de ce qui fait la perfection d'une créature raisonnable, destinés quelquefois à être malheureux par la vertu, et portés au bonheur par le vice.

O Théïste, oseriez-vous avouer un tel système en reconnoissant un Dieu ? Si ce Dieu voit vos pensées, comme il les voit, s'il est Dieu, ne sentez-vous pas combien vous le déshonnorez en lui attribuant une conduite, que vous régardériez comme indigne d'un homme sage qui présidéroit

à l'Univers ? Ne le réconnoîtriez-vous donc que pour le blasphémer ?

Mais si l'idée de la souveraine Intelligence conduit nécéssairement à l'idée d'une Providence particulière, si Dieu connoît les actions des hommes, s'il les récompense et les punit ; que trouvez-vous de révoltant dans l'idée d'une révélation ? Si par un effet de sa Providence particulière Dieu récompense ou punit chaque homme du bien ou du mal qu'il a fait ; quoi de plus conforme à l'idée de cette Providence que Dieu ait voulu manifester aux hommes d'une manière plus expresse ses volontés et ses loix, pour les attacher plus particuliérement au culte qu'ils lui doivent, et les porter plus efficacement au bien, en leur dévoilant l'ordre de sa Providence à leur égard ? L'idée de la révélation n'a rien de rébutant que pour un homme qui conçoit Dieu comme un Architecte qui arrange une machine et n'y pense plus. Mais cette idée est contradictoire ; il n'y a qu'une souveraine Intelligence qui ait pu être l'Architecte de l'Univers et la souveraine Intelligence n'oublie pas son ouvrage. On diroit que dans le sentiment de ces Théïstes le Créateur de l'Univers ressemble au Fondateur d'une Ville, qui se contenteroit de tracer un plan régulier pour la construction et l'arrangement des édifices publics et particuliers, et qui après y avoir introduit des habitans, leur laisseroit le soin de s'arranger entr'eux, et régardéroit comme au dessous de lui de leur prescrire des loix et de veiller sur leur conduite. Tel n'est point le caractère d'une intelligence vis-à-vis d'autres intelligences ; et telle par conséquent ne sauroit être la conduite de la suprême Intelligence à l'égard des créatures raisonnables, qu'elle a fait capables de la connoître et de s'unir à elle par la connoissance et par l'amour.

Les bésoins de l'homme sembloient implorer cette révélation, toute gratuite de la part de Dieu, et très-conforme à sa bonté. Une certaine notion, un sentiment du moins confus d'une Providence et d'une vie future est inséparable de la nature humaine. Une certaine idée foncière d'ordre et de justice fait également sentir a tous les hommes, que la félicité, à laquelle ils tendent, doit être le prix de la vertu. La plûpart des hommes n'ont ni le loisir ni le talent pour suivre ces premières notions et les développer d'une manière propre à les conduire. Le Philosophe le plus éclairé du Paganisme a reconnu comme une vérité certaine, que la

mort ne pouvoit être égale pour le juste et pour l'injuste ; mais il avoue en même temps qu'il n'y a qu'un homme envoyé de Dieu qui puisse apprendre aux hommes quel doit être leur état après cette vie, et dissiper les nuages, les doutes, les incertitudes qui s'élèvent dans l'esprit humain sur un sujet, qui intéresse si essentiellement le bonheur de l'homme, et qui doit décider de sa conduite.

Tous les hommes sentent aussi qu'ils ont des devoirs à remplir envers Dieu, envers eux mêmes, envers les autres ; mais dans l'homme abandonné à ses lumières, ces devoirs sont très souvent pervertis, comme nous l'avons vu, par l'ignorance et la cupidité. Les Philosophes mêmes, les Législateurs les plus sages, qui ont fait des systêmes de Morale, ont tous mêlé quelque erreur aux vérités utiles qu'ils ont enseignées. L'Académie, le Portique, le Lycée ont payé ce tribut à la foiblesse de l'esprit humain. La liberté du choix n'en a pas exempté ceux qui faisoient profession de l'éclectisme. Des Ecrivains célèbres qui dans ces derniers temps ont entrepris de réduire en Corps de Science tout le systême du Droit naturel, se sont égarés en plusieurs points ; et Barbeyrac a relevé des erreurs capitales dans Pufendorff. Une si longue expérience doit nous convaincre, qu'un Corps de Morale exempt de toute tâche est un ouvrage qui surpasse la portée de l'esprit humain. Il ne falloit rien moins qu'une révélation pour former le recueil complet des vérités appartenantes à la règle des moeurs, pour les mettre à portée de tous les esprits, pour les revêtir du sceau de l'autorité nécessaire pour les faire recevoir et respecter, et y joindre en même temps des motifs capables de porter les hommes non seulement à pratiquer la vertu, mais à la faire aimer ; non seulement à fuir le vice, mais à le faire abhorrer.

Tel est évidemment le caractère de la Morale Chrétienne. Est-il une erreur dont on puisse l'accuser ? Est-il une vérité utile qu'elle n'enseigne ? Est il une vertu dont elle ne marque l'objet, les devoirs et la mesure ? Qu'on observe la Morale Chrétienne, la paix régnera dans le coeur de l'homme, dans les Familles, dans les Royaumes, sur toute la face de la terre. L'esprit qui l'anime n'est autre que l'esprit de Charité, une bienveillance générale qui se répand de proche en proche, qui embrasse tout le Genre humain, qui n'exclut ni étrangers, ni inconnus, ni ennemis, ni la foule des

tracassiers, des suffisans, des envieux, de ces hommes si peu aimables, et qu'il seroit très-difficile d'aimer, si on ne faisoit réfléchir sur eux l'amour qu'on doit au Père Céleste dont ils sont les enfans. Cette bienveillance générale a néanmoins des gradations correspondantes aux différens dégrés de proximité qui lient les hommes; d'où résulte l'ordre, la distinction, la variété des devoirs qui attachent l'homme à sa famille, à sa Patrie, à ses proches, à ses amis, et le font concourir à leurs intérêts, sans préjudice des devoirs de l'humanité.

O Théïste, vous avez pû reconnoître dans le témoignage de l'Apôtre que je vous ai cité, la peinture fidelle des fruits que produisit autrefois cette Sagesse qui rejete la Providence particulière et la Vie future. Vous êtes à portée de voir, si le renouvellement de cette prétendue Sagesse ne tend pas encore aujourd'hui à produire les mêmes fruits. Daignez jeter un coup d'oeil sur les enseignemens d'une doctrine que vous traitez de folie; je les tirerai du même Apôtre; voyez, comparez et jugez.

„ La Miséricorde gratuite de Dieu notre Sauveur s'est „ manifestée à tous les hommes, et elle nous apprend qu'a- „ yant renoncé à l'impiété et aux passions mondaines, nous „ vivions dans le siècle présent avec tempérance, avec ju- „ stice, et avec piété, dans l'attente de notre bonheur „ éternel.

„ C'est pourquoi marchez dignement dans la vocation, „ à laquelle vous avez été appellés, comme formans un seul „ Corps dont les membres ont différentes fonctions, et s'entr'ai- „ dent tous entr'eux.

„ Haïssez le mal, attachez-vous au bien. Aimez-vous „ comme des frères, prévenez-vous les uns les autres par „ des honnêtetés réciproques.

„ Remplissez vos devoirs avec zèle, promptitude et fer- „ veur, comme servans Dieu.

„ Que l'espérance soutienne votre joie, que cette joie „ soutienne votre patience dans les maux, et votre persé- „ verance dans la prière.

„ Soulagez vos frères dans les besoins, aimez à exer- „ cer l'hospitalité.

„ Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez-les et „ gardez vous de leur souhaiter du mal.

„ Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie,

„ pleurez avec ceux qui pleurent. Ne rendez à personne le
„ mal pour le mal. Ayez soin de faire le bien non-seulement
„ devant Dieu, mais aussi devant les hommes.

„ Vivez en paix avec tout le monde, autant qu'il est
„ en vous.

„ Ne vous vengez point, laissez la vengeance à Dieu.
„ Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger; s'il a soif,
„ donnez-lui à boire.

„ Ne vous laissez point vaincre par le mal, mais tra-
„ vaillez à vaincre le mal par le bien.

„ Que toute personne soit soumise aux puissances su-
„ périeures; car il n'y a point de puissance qui ne vienne
„ de Dieu, et c'est lui qui a établi celles qui sont sur la
„ terre. Ainsi celui qui résiste à la puissance, résiste à
„ l'ordre de Dieu. Soyez donc soumis, non-seulement par
„ la crainte du châtiment, mais aussi par devoir de con-
„ science.

„ Rendez à chacun ce qui lui est dû; le tribut à qui
„ vous devez le tribut; les impots à qui vous devez les
„ impots; la crainte à qui vous devez de la crainte; l'hon-
„ neur a qui vous devez de l'honneur. Ne demeurez re-
„ devables de rien à personne, que de l'amour que vous
„ vous devez les uns aux autres. Je vous avertis de ne plus
„ tenir une conduite semblable à celle des Gentils, qui se
„ laissent guider par la vanité de leurs pensées, dont l'en-
„ tendement est obscurci par les ténèbres de l'erreur, dont
„ la vie est entièrement éloignée de la voie de Dieu, qui
„ n'espérant rien après cette vie, se livrent aux passions les
„ plus infames et à l'avarice.

„ Renoncez au mensonge: ne cherchez point à vous
„ tromper dans le commerce de la vie: que chacun parle à
„ son prochain le langage de la vérité, car nous sommes tous
„ membres d'un même Corps.

„ Prenez garde que la colère ne vous fasse pécher: que
„ le soleil ne se couche point sur votre colère.

„ Que celui qui déroboit, ne dérobe plus; mais qu'il
„ travaille de ses mains à quelque ouvrage bon et honnê-
„ te, pour avoir de quoi donner à celui qui est dans l'in-
„ digence.

„ Que nulle mauvaise parole ne sorte de votre bouche,
„ qu'il n'en sorte que de bonnes et d'édifiantes, pour por-
„ ter au bien ceux qui vous écoutent.

„ Que toute aigreur, tout emportement, toute indi-
„ gnation, toute clameur, tout blasphème, toute méchan-
„ ceté soit bannie d'entre vous.

„ Que l'impudicité ne soit pas même nommée parmi
„ vous, non plus que l'avarice; qu'on n'entende ni propos
„ licentieux, ni bouffonneries, ou autres impertinences.

„ Conduisez-vous en enfans de lumière, et sachez que
„ le fruit de la lumière consiste en toute bonté, toute ju-
„ stice et toute vérité.

„ Conduisez-vous avec circonspection, non comme des
„ imprudens, mais comme des hommes sages, et rachetez
„ le temps.

„ Ne soyez pas indiscrets, et ne vous laissez pas aller
„ aux excès du vin, qui est une source de dissolution.

„ Soyez toujours dans la joie, en notre Seigneur, je
„ le répète, soyez toujours dans la joie, que votre mode-
„ stie soit connue de tout le monde.

„ Ne vous inquiétez point, mais en toutes choses pré-
„ sentez à Dieu vos prières accompagnées d'actions de
„ graces.

Que tout ce qui est véritable, tout ce qui est honnê-
„ te, tout ce qui est doux et aimable, tout ce qui est édi-
„ fiant, tout ce qui est louable dans une conduite bien ré-
„ glée, bien disciplinée, soit l'objet de vos pensées.

„ Revêtez-vous, comme étant élus de Dieu, saints et
„ bien aimés, d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'hu-
„ milité, de douceur, de patience, vous supportant les uns
„ les autres, chacun remettant à son frère tous les sujets
„ de plainte qu'il pourroit avoir contre lui, et vous entre-
„ pardonnant comme le Seigneur vous a pardonné.

„ Femmes, soyez soumises à vos maris, ainsi qu'il le
„ faut, devant le Seigneur.

„ Maris, aimez vos femmes, et conduisez-vous sans
„ amertume à leur égard.

„ Enfans, obéissez à vos Pères et à vos Mères. Car
„ cela est agreable au Seigneur.

„ Pères, n'irritez pas mal à propos vos enfans, de peur
„ de les jeter dans le découragement.

„ Serviteurs, obéissez à vos Maîtres, ne les servant
„ pas à l'oeil, comme si vous n'aviez qu'à plaire aux hom-
„ mes, mais avec simplicité de coeur, et comme craignans

„ Dieu. Faites de bon coeur tout ce que vous faites, com-
„ me servans Dieu et non les hommes.

„ Maîtres, rendez à vos serviteurs ce qui est de la ju-
„ stice et de l'équité, sachant que vous avez un Maître dans
„ le Ciel, aussi-bien qu'eux.

„ Que l'on fasse des supplications, des prières, des
„ actions de graces pour tous les hommes, pour les Rois,
„ et pour tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que
„ nous menions une vie paisible et tranquille en toute piété
„ et honnêteté.

„ Ne reprenez point durement un homme avancé en
„ âge, mais exhortez-le, comme s'il étoit votre Père; les
„ jeunes hommes, comme vos frères; les femmes âgées,
„ comme vos mères; les jeunes, comme vos soeurs, et
„ avec toute pureté.

„ Enseignez aux vieillards à être sobres, honnêtes,
„ prudens, à se conserver purs dans la Foi, dans la Cha-
„ rité et dans la Patience.

„ Apprenez aux femmes avancées en âge à montrer
„ dans leur extérieur une sainte modestie, à n'être ni mé-
„ disantes, ni sujettes au vin, à donner de bonnes instruc-
„ tions, afin qu'elles apprennent aux jeunes femmes à se
„ conduire sagement, à aimer leurs maris et leurs enfans,
„ à être bien réglées, pures, attachées à leur ménage, bon-
„ nes, soumises à leurs maris, afin que l'on ne blasphème
„ pas la parole de Dieu.

„ Exhortez de même les jeunes hommes à être bien
„ réglés.

„ Si quelqu'un n'a pas soin des siens, et particulière-
„ ment de ceux de sa maison, c'est comme s'il renonçoit
„ à la Foi, et il est en cela pire qu'un infidele.

„ C'est un grand trésor que la piété avec ce qui suf-
„ fit pour vivre. Ayant donc de quoi nous nourrir, et de
„ quoi nous vêtir, soyons contens.

„ L'amour de l'argent est la racine de tous les maux,
„ et quelques uns s'en laissant posséder, se sont égarés
„ de la Foi, et se sont tourmentés eux mêmes par une in-
„ finité de chagrins.

„ Prescrivez aux riches de ne pas trop s'élever dans
„ leurs pensées, de ne pas mettre leur confiance en des ri-
„ chesses incertaines, mais dans le Dieu vivant, qui fournit
„ abondamment à nos besoins. Prescrivez-leur d'être bien-

„ faisans, de se rendre riches en bonnes oeuvres, de don-
„ ner volontiers de leur abondance, et de faire part de leurs
„ biens à ceux qui en manquent; de se faire ainsi un tré-
„ sor et un fondement solide pour la vie éternelle.

O Théïste, auriez-vous pû lire sans émotion une Morale si pure et si touchante? Y avez-vous découvert la moindre trace d'erreur et d'illusion? Votre coeur n'y reconnoît-il pas le langage de la vérité, de la candeur, de l'humanité? Vous seroit-il libre de refuser votre estime et votre approbation à un homme que vous connoîtriez intimement pénétré de ces maximes? Ne vous estimeriez-vous pas heureux d'avoir des frères, des enfans, des maîtres, des serviteurs, des amis, des confidens animés de cet esprit?

Ne souhaiteriez-vous pas de l'être vous-même, et ne vous sauriez vous pas gré de retrouver en vous une vertu si épurée?

Je suis verteux, dites-vous, quoique guidé par d'autres principes. Ne contestons point sur les termes, je ne vous demande que de la sincérité. Bornant vos vues à la somme des biens que vous pouvez vous procurer en cette vie; affranchi de toute espérance et de toute crainte pour l'avenir; persuadé que tout ce qui peut arriver de bien ou de mal, ne sera jamais l'effet d'une Providence particulière, qui ne songe nullement à vous, mais une suite nécessaire de ce cours d'événemens, qui sont déterminés par les loix, que la souveraine Intelligence imprima une fois à la nature; êtes-vous réellement convaincu que la vertu, que vous professez, s'étende à tous les devoirs dont l'Apotre exige l'observation? Consultez de bonne foi vos dispositions, oseriez-vous exiger de vous-même d'y conformer exactement vos sentimens et votre conduite? Cependant il n'est aucun de ces devoirs qui n'entre dans le caractère d'un homme parfaitement vertueux, et que la droite raison ne soit comme forcée d'approuver.

Que deviendra donc la vertu, que deviendra cette Morale, dont tout les traits vous ont pénétré d'une si douce émotion? O Théïste, votre coeur vous dicte de la suivre, vos principes s'y refusent, mais songez que c'est de la nature que vous tenez votre coeur, et que vos principes sont l'ouvrage de vos réflexions. Prenez sur vous de les oublier un moment, et de revenir à des idées qui ne vous sont point

étrangères, et qui vous ont certainement paru raisonnables dans un temps.

En douant l'homme d'intelligence et de raison, Dieu a imprimé en lui les traits augustes de son image et de sa ressemblance. Il lui a inspiré l'amour du vrai et du bien, et le désir d'une félicité sans fin. Il l'a fait capable de le connoître, et il a voulu que cette connoissance fût la plus noble de ses prérogatives, et la première source de sa félicité. Il n'a pas voulu que le bonheur d'une créature raisonnable fût indépendant des loix de la Justice, borné au temps de cette vie, assujetti à ces révolutions qui placent quelquefois le sage dans les fers et l'insensé sur le trône. Il a préparé à l'homme une plus haute destination. Ce Dieu suprême qui a fait éclater avec tant de profusion sa Providence bienfaisante dans toutes ses oeuvres, ne s'est pas contenté de placer l'homme sur la terre, incertain de son sort, capable de connoître son Créateur, et ne pouvant s'assurer par ses lumières à quoi cette connoissance doit le conduire. Par un effet de sa bonté souveraine, il s'est communiqué à lui d'une manière plus intime, pour lui manifester les desseins de sa Miséricorde sur lui; pour lui apprendre qu'il l'appelle à vivre dans une éternelle société avec lui; pour lui en marquer les voies et l'inviter à y marcher en sa présence avec l'ardeur et la joie d'un enfant qui ne trouve rien de penible dans l'accomplissement des volontés d'un Père qu'il respecte et qu'il chérit.

Y a t-il dans ce court exposé un seul mot qui répugne à aucune des vérités que la raison nous fait connoître, un seul mot qui ne soit conforme à la bonté de l'Etre souverain, à la nature et aux facultés de l'homme, à cette idée de moralité que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir, que sous l'empire d'un Dieu juste, le bonheur d'une créature raisonnable ne sauroit être indépendant des régles immuables de sa sagesse, de sa justice et de sa bonté?

La vertu a t elle rien de trop grand, de trop sublime pour un homme imbu de ces maximes, pour un homme qui pense qu'il est enfant de Dieu, qui agit pour lui plaire, qui attend de lui et en lui la récompense eternelle de ses oeuvres et de ses travaux? Pénétré de ces sentimens, le Monarque voit un frère dans le plus misérable des hommes, et n'estime sa grandeur que par le pouvoir qu'elle lui donne de faire du bien. L'esclave conserve dans les fers l'élé-

vation d'un enfant de Dieu, il remplit sa tâche avec joie, et attend le moment qui le rendra l'égal des Rois.

O Théïste, pourquoi vous envier à vous-même des motifs qui donnent tant de grandeur à la vertu, et en rendent la pratique si douce ? Ne sentez-vous pas que les motifs d'intérêt ou de passion que vous voudriez substituer aux grandes vues de la Religion, ne peuvent que dégrader la vertu, et en affoiblir les ressorts ? Comparez celui qui est vertueux pour se rendre digne de Dieu qui est son Pére, avec celui qui embrasse la vertu, parce qu'il croit y trouver mieux son compte, ou qui se passionne pour une belle action, comme on se passionne pour une statue, ou pour une montre ; lequel des deux est plus vertueux, et plus digne de l'être ?

Ecoutez encore un mot. La paix du coeur est souverainement nécessaire pour la bonté de l'ame. C'est ce trouble, cette inquiétude d'esprit que produit le conflit des passions, qui répand un poison d'amertume sur les plus doux sentimens de la nature, qui porte le désordre dans les affections de l'homme, qui obscurcit la raison, et l'assujettit à ce torrent de pensées irrégulières, de soupçons, de jalousies, de défiances, d'où naissent les desseins odieux, les projets chimériques, toutes ces inventions si puériles et si rafinées, par lesquelles les hommes sont si ingénieux à se tourmenter les uns les autres. Est-ce dans la violence de ce souffle impétueux que vous trouverez le remède à l'agitation, et la paix que vous soubaitez ? La raison, dites-vous, doit régler les passions. Que la raison est foible pour tenir le gouvernail en de si rudes tempêtes ! Enveloppée dans les nuages qui l'environnent, elle prend des fausses clartés pour la lumière des astres, elle s'égare, et croit régler les passions qui la séduisent et l'entraînent.

Convenez que la raison est foible, qu'elle a besoin d'un appui. Philosophe, le Théisme que vous professez ne peut vous être d'aucun secours ; il laisse la divinité trop loin de vous, il ne fait que vous tenir flotant et comme en suspens entre l'Athéisme et la révélation. L'Athéisme est le comble de l'aveuglement ; la révélation vous présente la Morale la plus épurée, la plus conforme à la raison et au bonheur du Genre humain, la plus propre à inspirer l'amour du bien, à élever l'esprit au sublime de la vertu par des motifs dignes de l'homme et de la vertu. Philosophe, cette révéla-

tion qui seule vous propose un but digne d'une créature raisonnable, ne mérite pas vos mépris. Etudiez la sérieusement et sans prévention. Demandez à Dieu qu'il vous éclaire. Si vous le faites sincérement et avec persévérance, Dieu vous éclairera. Si vous dédaignez de vous humilier devant le Créateur, et d'implorer ses lumières, si le mot seul de prières est pour vous un objet de raillerie et de sarcasme, homme, vous oubliez ce que vous êtes, vous vous enorgueillissez contre Dieu, tandis que vous élevez les bêtes jusqu'à vous. Puissiez-vous reconnoître dans cet excès d'orgueil et de bassesse qui vous convient si peu, le caractère de l'erreur qui vous aveugle.

*Note*. Un Ouvrage anonyme, qui vient de me tomber entre les mains, va me fournir une nouvelle preuve des vérités que j'ai tâché d'établir dans ce Discours. C'est un recueil de prétendues *Homélies* destinées à combattre le Christianisme. L'Auteur néanmoins se déclare ouvertement contre l'Athéisme qu'il représente comme destructeur de toute Société; il insiste sur la nécessité de reconnoître les peines et les récompenses de la vie à venir; et il ajoûte (*p.* 17.): qu'il faut *reconnoître un Dieu rémunérateur et vengeur, ou n'en point reconnoître du tout*; il bat en ruine l'objection que l'on tire de l'exemple des Athées, que l'on prétend avoir vécu en honnêtes gens, tels qu'Epicure et plusieurs Philosophes de son école, Atticus, Spinosa, ec. Il dit à ce sujet (*p.* 27.), que *les Epicuriens et les plus fameux Athées de nos jours, occupés des agrémens de la Société, de l'étude et du soin de posséder leur ame en paix, ont fortifié un certain instinct de tempérament, qui porte à ne pas nuire, en renonçant au tumulte des affaires qui bouleversent l'ame, et à l'ambition qui la pervertit*. Mais ajoûte-t-il, *mettez ces doux et tranquilles Athées dans de grandes places, jettez-les dans les factions, qu'ils ayent à combattre des hommes pervers et redoutables, pensez-vous qu'alors ils ne deviendront pas aussi méchans que leurs adversaires?*

*Il est donc démontré que l'Athéisme peut tout au plus laisser subsister les vertus sociales dans la tranquille apathie de la vie privée, mais qu'il doit porter à tous les crimes dans les orages de la vie publique. Une Société particulière d'Athées, qui ne se disputent rien, et qui perdent doucement leurs jours dans les amusemens*

*de la volupté, peut durer quelque temps sans trouble; mais si le Monde étoit gouverné par des Athées, il vaudroit autant être sous l'Empire immédiat de ces êtres infernaux, qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes.*

En parlant des récompenses et des peines d'une nouvelle vie, il ajoûte: *Ces principes sont nécessaires à la conservation de l'espèce humaine. Otez aux hommes l'opinion d'un Dieu vengeur et rémunérateur, Sylla et Marius se baigneront alors avec délices dans le sang de leurs Concitoyens; Auguste, Antoine et Lépide surpassent les fureurs de Sylla. Néron ordonne de sang froid le meurtre de sa Mère. Il est certain que la doctrine d'un Dieu vengeur étoit alors éteinte chez les Romains.*

Telles sont, suivant l'Auteur, les suites funestes de la pernicieuse doctrine qui nie les peines et les récompenses d'une vie à venir. Mais le dogme de ces peines et de ces récompenses suppose que l'ame ne périt pas avec le corps, et qu'elle subsiste après la mort. Il importe donc extrêmement pour le bien de la Société, que les Peuples soient fortement convaincus du dogme de l'immortalité. Or il n'y a que deux moyens de porter cette conviction dans les esprits, la Philosophie et la Religion. Faudra-t-il s'en rapporter aux lumières seules de la Philosophie ou du Théïsme? Je regarde assurément comme très-convaincantes les preuves que plusieurs Philosophes ont donné de cette importante vérité. Si nous ne pouvons connoître les substances que par leurs affections et leurs qualités, ainsi que Locke l'établit, l'extrême disproportion, et l'hétérogénéité complette, que la sensation et la réflexion nous font remarquer entre les affections de l'ame et les qualités du corps, suffiroit seule pour nous convaincre que ces affections et ces qualités appartiennent à des substances également hétérogénes. Néanmoins nous trouvons des sectes entières de Philosophes, qui ont hautement rejeté l'immortalité de l'ame; d'autres en ont douté; d'autres ne regardent que comme des probabilités, les preuves que la raison en fournit.

Faudra-t-il que le gros du Peuple aille se jeter dans cet abîme de Philosophie, pour se convaincre d'une vérité qui est une des bases de la sûreté publique? Comment ceux qui n'ont ni le loisir, ni le talent d'approfondir les matières, éviteroient-ils les piéges des Matérialistes ou des Pyrrhoniens? En un mot rien de plus certain que ces deux

propositions : il est très-nécessaire que le Peuple soit convaincu des récompenses et des peines d'une vie à venir : il est impossible qu'il le soit par les argumens de la Philosophie.

Il n'y a donc, que l'autorité de la Religion, qui puisse également porter dans tous les esprits une pleine et entière conviction d'un état à venir, et fortifier ce sentiment naturel qui porte les hommes à penser, que l'ame n'est pas la même chose que le corps, et qu'elle doit lui survivre.

Quel objet se proposent donc certains incrédules, qui cherchent à établir une Réligion purement naturelle et philosophique sur les ruines du Christianisme ? Ils ne reussissent que trop par leurs sophismes à ébranler la foi des simples. Mais qu'en résulte-t-il ? une plus forte conviction des peines et des récompenses d'une nouvelle vie. Oh ! si ceux qui ont eu le malheur de se laisser pervertir, veulent rentrer en eux-mêmes, oseront-ils dire qu'ils sont maintenant plus fortement attachés au dogme de l'immortalité, sur la foi de leurs nouveaux guides, qu'ils ne l'étoient auparavant sur la foi de la révélation ? Cependant ce sont des dogmes nécessaires à la conservation de l'espèce humaine, de l'aveu de l'Auteur des homélies, des dogmes dont l'oubli tend directement à produire des Sylla, des Marius, des Néron. Si ces hommes aiment le Genre humain, comme ils le disent, ont-ils lieu de s'applaudir de leurs succès ?

# DISCOURS XI.

## *Idée et division de la Société.*

On peut distinguer les différentes sortes de Société par rapport aux différens objets auxquels elles se rapportent, c'est-à dire, par rapport aux différens biens qui peuvent établir une sorte de communication entre les hommes.

Cette manière d'envisager la Société donne lieu à une distinction générale, qu'il importe surtout de remarquer. On peut donc ranger toutes les Sociétés sous deux classes générales. La première comprendra toutes les Sociétés particulières, c'est-à-dire, les Sociétés qui ont un objet particulier et qui conviennent à l'homme, non précisément en sa qualité d'homme, mais en tant qu'il est Artisan, Chasseur,

Guerrier, Savant ou Négociant. En effet ces sortes de Sociétés ne conviennent pas à tous les hommes universellement : elles supposent des inclinations, des talens, des qualités, des circonstances particulières, qui n'embrassent qu'un certain nombre d'hommes par chaque classe et ne s'étendent point aux autres.

Mais il est un autre genre de Société, qui convient à l'homme en tant qu'il est homme, c'est celle qui a pour objet la conservation et le bien-être du Genre humain; objet universel, qui intéresse l'humanité même, et qui comprend dans son étendue les objets particuliers de toutes les autres Sociétés.

Tâchons de suivre cet objet universel dans ses différentes branches; et pour tenir un certain ordre, nous le partagerons en trois objets particuliers, dont chacun donnera lieu à des sous-divisions.

Le premier objet de la Société, qui tend à la conservation et au bien-être du Genre humain, est de fournir à ceux qui la composent des moyens plus abondans, et plus aisés de pourvoir à leur entretien, c'est-à-dire, à leur subsistance, à leur vêtement et à leur logement.

Ces moyens comprennent 1. Les travaux concernant les matières premières, le labourage, le soin des troupeaux, la chasse, et la pêche. 2. Les travaux nécessaires pour mettre les matières premières en oeuvre, les manufactures, la fabrique des instrumens. 3. L'industrie et les travaux nécessaires pour faciliter le transport et les échanges des différentes productions de la nature et de l'art, afin que chacun se trouve à portée de ce qui lui est nécessaire pour son entretien.

De là résulte une prodigieuse variété d'occupations et d'emplois dans la Société, et l'industrie venant ainsi à multiplier les bienfaits de la nature, augmente à proportion les moyens de subsistance.

Le défaut de subsistance accompagne partout le défaut de Société. C'est par cette raison que les pays qu'on appelle sauvages, sont extrêmement dépeuplés. Des terreins immenses ne portent qu'un très-petit nombre d'habitans, souvent réduits à manquer de tout; c'est à ces cruelles extrémités, si fréquentes parmi les peuples dont la Société est à peine ébauchée, que le savant Auteur du Livre *de l'origine des Loix* ec. attribue l'origine de l'Antropophagie.

La Société favorise ainsi la population, par la facilité qu'elle donne de multiplier les subsistances, et de se précautionner contre les temps de disette.

La Société n'est pas moins nécessaire pour procurer aux hommes les moyens de se vêtir et de se loger convenablement. L'Auteur d'Emile voudroit qu'on écorchât la première bête que l'on rencontre, et que l'on se mît sa peau toute sanglante sur les épaules. Cela est bon à dire dans un livre; mais quand on sort, il faut être habillé autrement; il ne suffit pas non plus pour tous les hommes d'avoir une grotte à portée pour se mettre à couvert des injures de l'air, il est bien que l'homme retiré dans son logement puisse vaquer à quelque travail utile, digne d'un être doué de raison.

D'ailleurs l'entretien de l'homme doit être convenable et décent; c'est ce qu'exige la qualité d'un être capable de sentir l'ordre, la convenance et la décence. Il faut de l'assaisonnement dans la nourriture, de la commodité et même de l'élégance dans le vêtement, dans le logement et dans les meubles; et tout cela doit être proportionné aux différences que l'ordre exige entre les différentes conditions de la vie.

Le second objet de la Société est de pourvoir à la sûreté, à la tranquillité, à la liberté des membres qui la composent; d'assurer à un chacun la jouissance des fruits de son industrie et de tout ce qui lui est légitimement acquis; de le mettre à couvert de la fraude et de la violence des méchans. Pour cet effet il faut des loix pour déterminer les droits d'un chacun, des Magistrats pour décider suivant les loix, des forces pour maintenir l'ordre et réprimer les attentats, tant du dedans que du dehors. Enfin une Autorité suprême pour former les loix, pour établir les Magistrats, pour assembler les forces et les diriger convenablement au bien commun de la Société.

Le troisième objet est de fournir aux hommes le moyen de cultiver leur raison, qui est la faculté distinctive de l'homme. Or il y a une culture générale qui convient à tous; et une culture particulière qui est susceptible d'une très-grande variété. Il faut que tous les hommes soient instruits de leurs devoirs, accoutumés de bonne heure et formés par une longue habitude à les remplir. L'exercice des vertus sociales de l'humanité, de la bonne foi, de la recon-

noissance, de la liberalité, est ce qu'il y a de plus digne d'un être raisonnable dans la communication que la Société tend à établir entre les hommes. Les besoins qu'ils ont les uns des autres pour les nécessités les plus indispensables de la vie, n'est pas l'unique fondement de la Société. L'homme nourrit son cheval et en tire des services ; cette utilité réciproque n'établit point de Société entre l'homme et le cheval ; c'est que la communication des hommes entr'eux s'entretient par des actes provenans de la connoissance et de la volonté : l'esprit entre donc toujours pour quelque chose dans cette communication réciproque. Or il n'y a que les vertus sociales qui puissent établir une véritable et sincère communication entre les esprits, et qui en établissant une confiance mutuelle, rendent la Société plus douce et augmentent l'utilité dont elle est, pour les besoins de la vie.

L'éducation de la jeunesse est donc un des principaux objets de la Société, qui a pour but la conservation et le bien être du Genre humain. Personne ne doute qu'on n'ait besoin d'un apprentissage pour les Sociétés particulières, où les hommes se rassemblent en qualité de Militaires, de Négocians ou autres. Faudra-t-il donc douter que l'homme n'ait besoin d'éducation, pour apprendre à vivre en qualité d'être raisonnable et social !

Toutes les Sociétés qui se sont rendues recommandables par la sagesse de leurs loix, ont toujours donné beaucoup de soins à cette sorte d'éducation, et y ont joint des instructions propres à rassembler les hommes, à les lier plus étroitement entr'eux, et à leur faire goûter dans l'exercice même des vertus sociales, la douceur et les agrémens de la Société.

Une réunion suffisante d'hommes ou de familles, pour remplir les differens objets que nous venons de détailler, et au moyen de laquelle chaque homme peut se procurer ce qui lui est nécessaire pour son entretien, pour sa sûreté et pour cette culture de l'ame qui convient à tout être raisonnable ; c'est ce qui forme le corps de la Société.

L'autorité du Gouvernement, les loix, l'établissement des Magistrats, la distribution des emplois et des occupations ; c'est ce qui forme l'ordre de la Société.

Les affections et les vertus sociales, la probité, les bonnes moeurs, tous les moyens d'instruction, et les institutions propres à les répandre, c'est ce qui forme l'ame et

le lien de la Société. Mais il faut remarquer qu'il n'y a que la Religion qui ait assez de force pour agir efficacement sur l'esprit de l'homme, et l'attacher persévéramment à la pratique de ses devoirs. Il ne suffit pas de faire envisager l'amour de la Patrie comme l'effet d'une belle passion. Quelque force qu'on veuille prêter à ce noble sentiment, il n'en aura jamais assez pour dominer tous les autres, tandis qu'on le laissera dans la simple classe du sentiment. Dans les beaux temps de la République Romaine, où l'héroïsme patriotique fut porté au plus haut dégré, combien de fois n'auroit-on pas vû les Romains abandonner leurs drapeaux, s'ils n'y eussent été retenus par la Religion du serment. Dans ces conjonctures où le zèle patriotique cédoit au ressentiment d'une injure vraie ou apparente, ce ressentiment cédoit lui-même à un devoir dicté par la Religion; et c'est la Religion qui conservoit à la République ses propres Citoyens. Les Xénophon, les Polybe, les Cicéron, les Plutarque ont reconnu cette vérité attestée par l'expérience de tous les siècles. Quelques Sophistes la contestent aujourd'hui; mais ce ne sont pas des Xénophon, des Polybe, des Cicéron, des Plutarque.

# DISCOURS XII.

*La Société indispensable à l'homme par la nécessité de la coexistance, lui deviendroit inutile ou nuisible sans un ordre de la coexistence, d'où dérive l'autorité publique.*

Qu'il y air des Sociétés civiles ou qu'il n'y en ait pas, il faut de toute nécessité que les hommes vivent les uns avec les autres. Placés sur le Globe, avec la faculté de se mouvoir, ils ne peuvent éviter de se rencontrer. Dans ces rencontres inévitables ils peuvent se faire du bien et ils peuvent se faire du mal. A mesure que les hommes se multiplieront dans une contrée, ces rencontres deviendront plus fréquentes, et le voisinage les mettra dans une nécessité indispensable de traiter les uns avec les autres pour tous les besoins de la vie.

Dans cette communication réciproque les hommes trou-

veront aussi souvent l'occasion de se nuire que de se faire du bien. Si l'on suppose qu'ils vivent dans une entière indépendance les uns des autres, sans assujettissement à aucune loi, n'ayant d'autre règle que leur raison ou leur caprice, il est aisé de concevoir que ceux qui auront plus de force et d'arrogance que les autres, ne feront pas difficulté de déployer leur caractère malfaisant pour envahir ce qu'ils trouveront à leur bienséance, pour maltraiter les plus foibles, gêner leur liberté, s'approprier les fruits de leur industrie et de leur travaux. De là naîtroit bientôt ce funeste état de guerre de tous contre tous, que non seulement Hobbes, mais tous les Politiques regardent comme une conséquence inévitable de l'état de nature, quoique Hobbes soit tombé à cet égard dans une erreur très absurde et très-pernicieuse, en rapportant cet état de guerre aux premières impressions de la nature, au lieu de le regarder comme un effet de la dépravation des sentimens naturels et de ces passions fougueuses qui font prévaloir le plaisir sensible et l'intérêt particulier aux lumières de la raison et aux mouvemens de la conscience.

La vie la plus simple ne seroit pas toûjours capable de mettre les hommes à l'abri de ces désordres. On nous représente les Hottentots comme les peuples qui ont conservé le plus de simplicité et d'égalité; il y a cependant parmi eux des loix très sévères contre l'assassinat, le vol et l'adultère; preuve certaine que la vengeance, la convoitise et la lubricité sont des passions qui se déploient partout où il y a des hommes, et qui sont capables de causer les plus affreux ravages, si on n'a soin de les réprimer.

Pour concevoir quels seroient les effets d'une communication réciproque, où chaque particulier jouiroit d'une indépendance absolue, imaginons une Ville quelconque de l'Univers, où l'on convienne d'abolir tout pouvoir réprimant et toute espèce de gouvernement. Hommes, femmes, enfans, qui peuplez cette Ville (vient on leur dire), vous n'êtes plus Citoyens, mais simples habitans de votre ancienne Patrie; les loix sont tombées; le gouvernement est dissous; libres et parfaitement égaux, chacun de vous est maître de se conduire comme il l'entend et n'a plus à rendre compte de ses actions qu'à lui même. Homme oisif, qui souffrez si impatiemment le joug de la plus légitime autorité, voudriez-vous demeurer long-temps dans une telle Ville; ose-

riez-vous y coucher une seule nuit ? Le premier voisin qui trouveroit son soupé trop maigre chez-lui, prendroit sans scrupule la liberté de venir partager le vôtre avec ses camarades, et probablement les meilleurs morceaux ne seroient pas pour vous. Si votre appartement les accommodoit, ils vous feroient l'honneur de s'y loger, et vous enverroient sans façon dans la rue, ou au grenier. Les indigens audacieux, les faineans ennuyés de travailler pour vivre, ne s'oublieroient pas. Les maisons des riches leur fourniroient pour quelque temps une ressource assurée. Les libertins, les brouillons voudroient faire du bruit de leur côté. On ne seroit en sûreté ni chez soi, ni hors de chez soi. Plus d'asyle pour la pudeur. Tout ce qui mérite le plus de réspect deviendroit la victime de la brutalité la plus effrénée. La nécessité de se défendre formeroit des partis, on en viendroit aux mains, ou s'égorgeroit, ou éprouveroit enfin toutes les horreurs d'une Ville prise d'assaut, jusqu'à ce qu'un parti venant à predominer, fût en état de faire la loi aux autres, et de ramener la concorde et la paix, en rétablissant les loix et l'autorité publique.

En vain diroit-on que les désordres que je viens d'ébaucher, seroient une suite des vices que les hommes auroient contractés dans un état précedent de Société, vices nullement applicables à des hommes qui auroient persévéré dans l'état de nature.

Cette réponse pourroit avoir lieu, si l'état de nature comportoit que les hommes dûssent vivre parfaitement isolés, dispersés sur le Globe, sans jamais se voir ni se rencontrer. Mais on a fait voir qu'une telle manière de vivre est non-seulement contraire aux facultés et aux inclinations de l'homme, mais absolument impossible, et qu'en supposant l'exclusion de tout gouvernement civil, les hommes, en se multipliant dans une contrée, seroient dans la nécessité de se voir et de se rencontrer, qu'ils auroient besoin de s'aider les uns les autres, et que dans cette communication réciproque, impossible à éviter, ils seroient toujours à portée de se faire beaucoup de bien et beaucoup de mal.

Cette communication réciproque dénuée de tout frein d'autorité publique, suffiroit pour donner lieu aux désordres que nous avons détaillés. Je veux que dans cet état les hommes fussent très-grossiers et bornés aux besoins les plus simples. Mais encore faut-il pourvoir à la subsistance journa-

lière pour toutes les saisons de l'année ; il faut des vêtemens, des huttes ou des cabannes pour se loger, des canots pour traverser les rivières, des instrumens pour la chasse et pour la pêche, des outils pour le travail. Un seul homme ne peut suffire à tous ces exercices ; il faut s'assembler pour certains objets, se partager pour d'autres, et se pourvoir du nécessaire par des trocs et des échanges réciproques. Voilà donc des intérêts à démêler tous les jours entre des hommes vivans dans la plus grande simplicité. Un défaut total de culture et d'instructions éloignera-t-il tout sujet, toute occasion de plaintes, de disputes et de débats ? L'exemple des Hottentots que nous venons de citer, est une preuve du contraire. Ils se sont vûs dans la nécessité de réprimer par les loix les plus sévères, l'assassinat, le vol et l'adultère. Il n'est pas nécessaire d'avoir l'esprit bien cultivé pour apprendre à être arrogant, facheux, querelleur, emporté, vindicatif, menteur et paresseux. Les sots savent être méchans tout aussi bien, et souvent mieux que les gens d'esprit.

Rien de plus agreste, rien de plus sauvage, que les Peuples septentrionaux dans le temps qu'ils commencèrent à être connus des Romains. Il y avoit pourtant des querelles très-funestes parmi eux. Sans parler des guerres meurtrières très-fréquentes entre ces différens corps de nations, il n'y en avoit aucune, où il ne se commit des meurtres qui occasionnoient d'autres meurtres. Les parens, les amis de celui qui avoit succombé, se faisoient un point d'honneur de venger son sang, et pour prévenir une ruine entière, il fallut chercher des expédiens pour arrêter le cours de ces funestes inimitiés. Cependant ces nations avoient une sorte de gouvernement civil, qui ne laissoit pas que de mettre un frein aux passions et à la licence des particuliers. Les enfans vivoient sous la direction de leurs pères, on les plioit aux moeurs et aux usages de la nation, et ils apprenoient à vivre avec leurs semblables : cette méthode suppleoit en partie au défaut d'une administration plus parfaite. Mais dans le système de l'Auteur d'Emile l'éducation seroit absolument nulle ( *Contr. Soc. L.* 1. *Ch.* 11. ). Dans son état de nature les enfans ne restent liés au père, qu'aussi long-temps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout ; les enfans exempts de l'obéissance qu'ils devoient au père, le père exempt des soins qu'il devoit à l'enfant, rentrent tous éga-

lement dans l'indépendance. Sitôt que l'enfant est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver, devient par là son propre maître. N'est-il pas évident que des enfans abandonnés à eux-mêmes dès l'âge de la raison, croissant à l'avanture, sans la moindre lueur d'instruction, deviendroient moins propres à cultiver une paisible communication entr'eux, que s'ils y eussent été formés par un long apprentissage sous la direction de leurs pères? Enfin cet Auteur même (*Disc. de l'ineg. pag.* 98. *et suiv.*) ne disconvient pas que l'indolence de son prétendu état primitif ne pouvoit durer éternellement, que par une suite de hasards les facultés de l'homme devoient se développer, quoique par un progrès fort long, et qu'enfin il falloit venir à ce point où les obstacles qui nuisent à la conservation des hommes dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors, ajoûte-t-il, (*Cont. Soc. L.* 1. *Ch.* IV.) cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit, s'il ne changeoit sa manière d'être.

Ainsi en résumant en deux mots le système de l'Auteur, on trouve que le Genre humain ne peut se passer de Société civile, à moins que les hommes ne soient plongés dans une indolence stupide; et qu'en sortant de cette indolence ils ne peuvent plus se passer de Société civile; aussi les Sauvages, qu'il cite comme un exemple de la jeunesse du monde, ont une sorte de gouvernement pour régler leur association.

On peut donc avancer ces deux propositions, qui paroissent bien prouvées par tout ce qu'on a dit dans les Discours précédens.

1. Sans communication réciproque les hommes périroient de misère.

2. Avec une communication réciproque, dénuée de toute autorité publique et de tout pouvoir réprimant, les hommes se détruiroient.

# DISCOURS XIII.

*De l'autorité publique dans la Société civile.*

Le résultat de ce qu'on vient d'établir au sujet de la Société peut se reduire aux propositions suivantes.

1. La communication réciproque entre les hommes qui peuplent la terre n'est pas un établissement purement arbitraire. Elle est fondée sur l'ordre de la propagation du genre humain, sur l'impossibilité, où sont les hommes de s'éviter, sur le besoin qu'ils ont d'une assistance mutuelle, soit pour les nécessités les plus indispensables de la vie, soit pour cultiver leurs facultés intellectuelles, autant qu'il est nécessaire pour se conduire en êtres doués de raison; enfin sur ce que la raison même, qui est la propriété distinctive de l'homme rend de sa nature à établir une communication sociale entre les êtres, qui en sont doués.

2. Cette communication mutuelle que l'on désigne par le nom de Société, doit être regardée comme un moyen établi par la nature pour la conservation, et le bien être du genre humain. Ce moyen même est d'une nécessité indispensable, puisque sans cette communication les hommes ne pourroient pourvoir suffisamment ni à leur entretien, ou à leur défense, ni à la culture de leur facultés intellectuelles.

3. Cet état de Société se rapporte donc à la loi naturelle. Car outre l'inclination naturelle la droite raison suggère aux hommes d'employer les moyens absolument nécessaires pour se conserver, et vivre d'une manière convenable à leur nature. Ce qui ne peut avoir lieu que dans l'état de Société.

4. D'un autre coté on a vu, que la Société dénuée de toute autorité capable d'y maintenir l'ordre, et de réprimer les malfaisans, deviendroit bientôt destructive, et seroit suivie des désordres les plus affreux.

5. Une autorité publique n'est donc pas moins nécessaire que la Société même pour la conservation et le bien-être du genre humain.

6. Or l'état de Société se rapporte à la loi naturelle en tant que la Société est un moyen nécessaire pour la conservation et le bien-être du genre humain. L'autorité publi-

que étant également nécessaire pour la même fin, est également fondée sur la loi naturelle.

7. L'autorité publique dans sa première origine n'est donc pas d'une institution purement arbitraire; mais un droit inhérent par loi de nature à l'état de Société.

Supposons que quelques centaines de familles sauvages de différentes contrées échouent pas hasard dans une ile déserte et inconnue. Ces familles liées par le besoin, et par la nécessité de la coëxistance, se trouveront inévitablement assujetties à une communication réciproque, d'où résultera entr'elles un état de Société nécessaire, et fondé sur la loi naturelle. On ne sauroit contester à cette Société, toute fortuite qu'elle soit dans son origine, un droit proprement dit à sa conservation, à sa sûreté, à sa défense et à son bien-être. Car si tout individu tient ce droit de la nature même, un assemblage aussi considérable d'individus ne sauroit en être dépourvu. Si cette Société a un droit naturel à sa conservation, à sa sûreté, à sa défense, à son bien-être, elle a donc le droit d'employer les moyens nécessaires pour remplir ces différens objets, et par conséquent le droit d'établir une règle et un ordre dans la communication réciproque des membres qui la composent, avec le pouvoir de réprimer ceux qui voudroient troubler cet ordre et cette règle. Or un tel droit et un tel pouvoir n'est autre que l'autorité publique. Donc l'autorité publique est un droit inhérent de sa nature à l'état de Société.

8. La première origine de l'autorité publique dans cette Société, ne dépend pas du consentement des parties qui la composent.

Car aussi-tot que cet assemblage d'individus, ou de familles assujetties par la nécessité de la coëxistence à une communication réciproque, se trouve formé, cet assemblage antérieurement à tout consentement des parties qui le composent, a un droit proprement dit à sa conservation, et par conséquent le droit d'établir des règles, et de réprimer les infracteurs, en quoi consiste l'autorité publique.

Le consentement des particuliers dans le cas proposé pourra bien être nécessaire pour établir une règle, ou une forme d'administration préférablement à toute autre; mais non pour conférer à l'assemblage, qui en résulte, le droit primitif de pourvoir à sa conservation, droit que cet assemblage tient de la nature non moins que chaque individu.

Supposons en effet, qu'avant tout pacte et tout consentement donné, un particulier trouble le repos de quelques voisins, non seulement les offensés auront le droit de se défendre, mais la Société toute entière aura le droit de réprimer le perturbateur du repos public, de punir sa témérité, et de le contraindre à respecter ses égaux.

9. Loin que ce droit, ou cette autorité primitive dépende d'aucun pacte, ou convention des particuliers entr' eux; qu'au contraire, si ces particuliers convenoient tous ensemble par un pacte exprès de ne vouloir dépendre d' aucune autorité publique, ce pacte, ainsi que le remarque Victoria, seroit nul, et de nulle valeur, en tant que contraire au droit naturel.

Ce pacte seroit nul, car malgré tout pacte contraire, le corps de la Société retiendroit toujours le droit de prévenir les désordres de l'anarchie, par l'établissement d' une règle propre à maintenir la paix.

Ce pacte seroit contre le droit de la nature, puisqu'il tendroit à annuller un moyen dicté par la nature même pour la conservation et le bien-être du genre humain.

Concluons donc avec Victoria, que l'état de Société, et l'autorité publique qui l'accompagne, ne sont point des inventions humaines, et purement abstraites, mais que l'un et l'autre proviennent de la nature même, qui en a fait un moyen nécessaire ou convenable de conservation pour le genre humain.

10. L'autorité publique qui résulte du droit de conservation dans une Société, seroit inutile, si elle n'étoit attachée à une puissance capable de rassembler les forces particulières, pour les faire concourir au bien commun de la Société. Car en concevant cette autorité comme dispersée dans un assemblage d'individus sans un centre de réunion, on voit clairement, que les volontés et les forces particulières, loin d'agir de concert, se croiseroient le plus souvent, et qu'il n'y auroit que désordre et confusion dans la Société. Le droit naturel de la conservation exige donc qu'il y ait dans la Société une puissance capable de réunir et de diriger les forces particulières. Et c'est dans cette puissance que se concentre proprement l'autorité publique, qui s'étend sur tous les individus. Or cette puissance peut être placée ou dans un chef seul, ou dans un corps moral, tel qu'un Conseil plus ou moins nombreux, suivant les différentes sortes de gouvernement.

11. De quelque manière que cette autorité souveraine soit placée, elle n'est point en elle-même le résultat d'un pacte, par lequel les individus composans une Société consentent à se dépouiller d'une partie de leurs droits et de leur liberté pour conserver l'autre. L'autorité souveraine ayant la puissance de réunir et de diriger toutes les forces particulières pour la conservation de la Société, les droits de cette autorité et leur étendue dérivent par eux-mêmes du droit naturel de la conservation inhérent à l'état de Société. Supposons un état parfaitement démocratique composé d'une soixantaine d'individus : l'autorité publique, où la puissance de diriger les forces particulières résidera dans le Conseil général composé de ces soixante individus. Ces soixante individus pourront faire tous les réglemens qu'ils jugeront les plus convenables ; mais ils ne se donnent point à eux-mêmes, ni à leur assemblage la puissance et l'autorité de les faire. Comme ce corps démocratique ne se donne pas à lui-même le droit qu'il a de pourvoir à sa conservation, et qu'il tient ce droit de la nature même, de même il tient de la nature, et ne se donne pas à lui-même la puissance de diriger les forces particulières d'une manière convenable à sa conservation. L'autorité publique tire ainsi toute sa force du droit, que la nature donne à chaque Société de pourvoi à sa conservation et à son bien-être. Dans toute Société tant soit peu nombreuse, l'autorité publique ne seroit d'aucun usage, si elle n'étoit attribuée à un individu, ou à un corps moral, capable de diriger les forces particulières. Cette puissance ainsi concentrée ne change pas de nature ; son attribution à tel individu, ou à tel corps moral, peut être l'effet d'un consentement des membres de la Société ; mais elle ne tire point ses droits de ce consentement ; elle les tient de la liaison nécessaire qu'il y a entre la puissance chargée de veiller au bien de la Société, et tous les moyens légitimes nécessaires, ou utiles, pour parvenir à cette fin.

12. La puissance souveraine dans la Société est donc établie sur la loi de nature ; et comme la loi naturelle a Dieu pour auteur, il faut convenir que la puissance souveraine est fondée sur l'ordre même établi de Dieu pour la conservation et le bien-être du genre humain : *qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit* : tel est l'oracle de l'Apôtre.

Monsieur Hume rend hommage à cette vérité dans son vingtcinquieme essai moral et politique : „ Dès-lors, dit-il,

„ qu'on admet une providence universelle, qui préside sur „ l'univers, qui suit un plan uniforme dans la direction des „ événemens, et qui les conduit à des fins dignes de sa sa- „ gesse, on ne sauroit nier que Dieu ne soit le premier in- „ stituteur du gouvernement. Le genre humain ne peut „ subsister sans gouvernement, au moins n'y a-t-il point „ de sécurité où il n'y a point de protection. Il est donc „ indubitable que la souveraine bonté, qui veut le bien de „ toutes ses créatures, a voulu que les hommes fussent „ gouvernés: aussi le sont ils, et l'ont ils été dans tous les „ temps, et dans tous les pays du monde: ce qui fait enco- „ re une preuve plus certaine des intentions de l'Etre tout „ sage, à qui aucun événement n'est caché, et à qui rien „ ne sauroit faire illusion.

On ne voit rien que de solide dans ce raisonnement; mais ce qui suit n'est pas de la même trempe: „ Cepen- „ dant, ajoûte l'Auteur, comme Dieu n'y est point inter- „ tervenu par une volonté particulière, ou par des voies „ miraculeuses, et que cet établissement ne doit son origi- „ ne qu'à cette influence secrète qui anime toute la natu- „ re, on ne sauroit, à proprement parler, appeller les Sou- „ verains les Vicaires du Très-haut: ce nom ne peut leur „ convenir que dans le même sens qu'il convient à toute „ puissance, à toute force qui dérive de la Divinité, et „ dont on pourroit dire également qu'elle agit par sa com- „ mission. Tout ce qui arrive est compris dans le plan de „ la Providence. Le Prince le plus puissant et le plus légi- „ time n'a donc aucun droit de prétendre que son autorité „ soit plus sacrée et plus inviolable que celle d'un Magistrat „ subalterne, celle même d'un usurpateur, d'un brigand, „ ou d'un pirate ".

Tout est compris sans doute dans le plan de la Providence. Tout ce qui arrive de bien ou de mal, n'arrive que par son ordre ou sa permission. L'homme a reçu de Dieu l'intelligence et la raison pour se tourner au bien; il peut néanmoins faire le mal, parce qu'étant libre et limité, il peut abuser de ses facultés. Mais Dieu ne veut pas le mal, de la même manière qu'il veut le bien. Il permet le mal dans une créature sujette de sa nature à faillir, et cette permission dans le plan de sa Providence se rapporte à un plus grand bien. L'homme qui péche, ne peut déranger l'ordre de la Providence, ni empêcher le bien qu'elle saura tirer de sa malice, mais il

n'agit pas moins contre la loi éternelle de l'Etre suprême, qui reprouve toute injustice, qui la condamne et qui la punit. Mais cette loi prescrit positivement aux hommes le bien qu'ils doivent faire, elle leur ordonne d'être justes et bien-faisans. L'homme qui fait le bien, se conforme ainsi à la loi, à la volonté, aux intentions de l'Etre suprême, qui veut le bien, qui l'approuve, et le récompense. *La Bonté souveraine*, dit Monsieur Hume, *veut le bien de ses créatures*; et veut en conséquence, *que les hommes soient gouvernés*. Voilà une volonté d'approbation digne de l'Etre souverainement sage et souverainement bon. Monsieur Hume dira-t-il que Dieu veut également la fraude, l'injustice, le parjure et l'ingratitude? Si ces choses arrivent parmi les hommes, ce n'est nullement par une volonté d'approbation, mais par une simple permission, ainsi qu'on vient de l'expliquer.

Or la droite raison permet-elle de tirer la même conséquence de la volonté de Dieu par rapport au bien qu'il ordonne et qu'il prescrit, et de sa simple permission par rapport au mal qu'il reprouve, qu'il défend et qu'il punit? *Dieu qui veut le bien de ses créatures, veut que les hommes soient gouvernés*. C'est le principe de Monsieur Hume. L'établissement du gouvernement est donc conforme aux *intentions de l'Etre tout sage*: et le Souverain tient une place dans la Société, marquée par l'ordre même de la Providence; mais l'abus que fait un brigand de ses forces physiques pour dépouiller les passans, est un attentat contre les loix de Dieu, qui en permettant ce mal, le reprouve, le condamne et le punit. Comment donc Monsieur Hume a-t-il pû avancer que l'autorité du Prince le plus légitime n'est pas plus sacrée, ni plus inviolable que celle d'un brigand?

L'autorité d'un Prince légitime est une autorité légitime en tant qu'elle est conforme aux loix de la suprême Sagesse, et aux intentions du Créateur, de l'aveu même de Monsieur Hume. L'attentat d'un brigand, ou l'autorité, si l'on peut se servir de ce terme, qu'il usurpe sur le passant qu'il dépouille, est une autorité illégitime par cela même qu'elle est contraire aux loix de la souveraine Sagesse.

L'autorité d'un Prince légitime est une autorité sacrée et inviolable, parce qu'étant conforme à l'ordre et aux intentions du Créateur, on ne peut la blesser sans offenser le

Créateur. La prétendue autorité d'un brigand n'est ni sacrée, ni inviolable, parce qu'étant contraire aux intentions du Createur, on peut y opposer la résistance et la force, sans offenser le Créateur.

Mais l'autorité du Prince légitime sera-t-elle plus sacrée, plus inviolable que celle de tout Magistrat subalterne? Elle l'est sans doute. Le Magistrat subalterne tient son autorité de la Puissance souveraine, qui peut la limiter, ou l'anéantir; mais la Puissance souveraine, de quelque manière qu'elle soit placée dans l'Etat, est fondée sur l'ordre même des choses établi de Dieu pour le bien et la conservation du genre humain.

Pour rendre cette autorité sacrée et inviolable, il n'est aucunement nécessaire que *Dieu y soit intervenu par des voies miraculeuses*. Il suffit que les lumières de la raison nous montrent de manière à n'en pouvoir douter, que Dieu, ainsi que le dit Monsieur Hume, est le premier instituteur du gouvernement, que la souveraine Bonté veut pour le bien même de l'humanité, que les hommes soient gouvernés, et qu'on ne puisse méconnoître dans la souveraine autorité du gouvernement, les intentions de l'Etre tout sage.

N'est-ce pas là nous dire en termes équivalens, que l'autorité souveraine, sans laquelle le gouvernement ne peut subsister, a Dieu même pour premier instituteur, et que ceux qui en sont révêtus parmi les hommes, sont comme les représentans et les instrumens de la Providence, en tant que suivant l'ordre et la volonté de Dieu, ils président à un établissement que Dieu a voulu qui eut lieu parmi les hommes pour le bien du genre humain? Nous ne devons donc pas regarder l'établissement du gouvernement comme un simple effet de *cette influence secrète qui anime toute la nature*; mais de plus, comme une institution que Dieu veut, qui est conforme aux intentions de l'Etre tout sage, et à sa souveraine bonté. Cette conformité, que la droite raison nous découvre de l'aveu de Monsieur Hume, nous fait connoître par une conséquence claire et immediate, qu'on ne peut outrager l'autorité souveraine du gouvernement, sans résister aux intentions, aux loix, à la volonté de l'Etre tout sage. Ce qui suffit pour rendre cette autorité sacrée et inviolable. Ce que la raison démontre sur ce sujet, est pleinement confirmé par l'autorité même des Livres saints, qui nous découvrent d'une manière plus distincte et plus

authentique les volontés de l'Etre suprême. Pour s'en convaincre on n'a qu'à consulter le troisième livre de la politique tirée de l'Ecriture Sainte de Bossuet.

Quant aux différentes formes de gouvernement, Bossuet établit dans ce même ouvrage ( l. 11. ) les propositions suivantes : *que le premier empire parmi les hommes est l'empire paternel : qu'il s'établit pourtant bientôt des Rois, ou par le consentement des peuples, ou par les armes* : que néanmoins *il y a eu d'autres formes de gouvernement que celle de la Royauté ; qu'on doit s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établi dans son Pays : que la Monarchie est la forme du gouvernement la plus commune, la plus ancienne et aussi la plus naturelle ec.* Il est fâcheux que cet excellent ouvrage soit peut-être plus connu par la célébrité de l'Auteur, que par l'empressement du public à l'étudier. En s'attachant constamment aux maximes que ce grand homme a recueillies des livres saints, tous les Rois seroient pères, et les peuples heureux, et que peuvent-ils vouloir de plus ?

Je n'ajoûterai qu'une réflexion sur le droit de conquête. Grotius et les plus célèbres Ecrivains dans ce genre conviennent qu'on peut légitimement faire la guerre à un peuple qui violeroit ouvertement les premiers principes du droit naturel à l'égard des autres, en massacrant, par exemple, impitoyablement tous les étrangers qui aborderoient dans le Pays. Or si un tel peuple venoit à être conquis, le conquerant n'auroit-il pas droit de lui donner de meilleures loix ? Le peuple conquis ne seroit-il pas tenu de les observer ? Ces loix ne seroient pas néanmoins un résultat des volontés du peuple conquis. Il y a donc des loix justes, qui obligent indépendemment de la volonté de ceux à qui elles sont imposées. Nouvelle preuve, que l'autorité souveraine tire sa force de cet ordre établi de Dieu et nécessaire à la conservation du genre humain, ordre qui exige qu'il y ait dans la Société une puissance, pour réunir les forces particulières, et les diriger au bien commun.

Il suit de là que la liberté originaire que l'homme tient de la nature, n'est point une liberté d'indépendance totale, telle que quelques Philosophes l'imaginent dans l'état de nature. D'abord il est clair, que tout homme nait sous la puissance paternelle, en sorte que si nous consultons l'ordre même de la nature, nous voyons qu'elle fait naître l'hom-

me dans un état de dépendance, qu'elle le tient dans un assujettissement absolu pendant tout le temps de l'enfance, et qu'elle a tellement borné son pouvoir et ses facultés, qu'elle n'a pas voulu qu'il put se suffire à lui-même, et qu'elle l'a mis dans la nécessité de dépendre du concours des autres pour tous les besoins de la vie.

D'un autre côté une famille ne peut éviter la rencontre des autres familles, que la propagation du genre humain répand de contrée en contrée, où elles forment des assemblages, ou corps de Société plus ou moins nombreux. Toute famille qui se trouve dans l'enceinte de cette communication réciproque qui forme le lien d'un de ces corps de Société, se trouve par cela même nécessairement assujettie à l'autorité publique, qui par droit de nature réside dans ce corps de Société. Une famille, un individu peut quitter son sol natal, mais ce ne sera que pour rencontrer une autre peuplade, où il faudra dépendre également d'une autorité publique.

En supposant une famille parfaitement isolée, l'état de nature aura lieu dans cette famille à l'égard des autres Sociétés, mais non à l'égard des personnes qui la composent. Le Père est de droit naturel chef de sa famille; et en cette supposition la qualité de chef de famille est accompagnée de toute l'autorité nécessaire pour y maintenir l'ordre et la subordination.

L'indépendance de l'état de nature ne peut donc avoir lieu qu'à l'égard d'un individu, qui sortant de sa famille, et quittant tout ce qu'il y a d'habité sur la terre, iroit se percher sur quelque rocher inaccessible, pour s'y repaître de racines, et vivre avec les corbeaux, les ours et les serpens. Mais il faut renoncer à la raison, ou avouer qu'une si triste indépendance seroit peu digne d'un être raisonnable.

Aussi la nature n'a point imprimé à l'homme d'inclination naturelle à cet état d'indépendance. Au contraire tous les hommes sentent la nécessité d'une autorité légitime pour maintenir l'ordre, et assurer la liberté et les droits d'un chacun. La nature abhorre l'esclavage, cet état où un homme est à la merci d'un Maître autorisé à regarder son esclave sur le pied d'une marchandise dont il peut disposer à tous égards, comme d'une bête de charge, sans autre règle que celle du caprice et de l'intérêt. Mais abuser de ce mot d'esclavage par des applications aussi malignes que déplacées, pour rendre odieuse la subordination la plus légitime

soit d'un enfant à l'égard de son Père, soit d'un citoyen à l'égard de sa patrie et du gouvernement; c'est un abus du langage qui ne peut faire illusion qu'à ceux qui lisent sans réflexion.

Ce double lien de subordination conserve toute sa force chez les peuples qui se sont le moins éloignés de la simplicité primitive de l'état naturel, et il ne leur paroît ni dur, ni pesant. Chez les sauvages le Père gouverne sa famille, la peuplade obéit à son chef. Un Sophiste qui s'aviseroit de les aller traiter d'esclaves, courroit risque de le devenir lui-même.

En général la nature a fait les hommes plus sensibles au besoin qu'à la dépendance. Or ils ne peuvent se procurer les moyens de satisfaire leurs besoins qu'à l'aide d'une communication réciproque, et ils sentent tous que cette communication leur deviendroit plus nuisible qu'avantageuse, si elle n'étoit assujettie à une autorité publique pour y maintenir l'ordre et la sûreté.

Les ames les plus fortes et les plus élevées n'ont jamais rien aperçu de dur, ni d'avilissant dans la subordination à l'autorité publique. Faut il citer les Spartiates? Faut-il citer les Romains? Y eut-il jamais des ames plus fières, plus sensibles à la grandeur, et en même temps plus soumises à l'autorité? Venons à des temps plus proches de nous: les Bertrand du Guesclin, les Bayard, les Mollé, les Sully, les Montausier ont vécu sous des Rois, et se sont fait une gloire de servir avec fidelité les Maîtres que la Providence leur avoit donnés. Cette légitime subordination ne flétrit jamais ni leur courage, ni leur vertu; elle n'en fit ni de vils esclaves, ni de laches adulateurs; ils méritèrent le nom de Hèros plus encore par la magnanimité de leurs sentimens, que par la grandeur de leurs exploits.

# DE L'HOMME

## SOUS L'EMPIRE DE LA LOI

*POUR SERVIR DE SUITE*

## AUX DISCOURS PHILOSOPHIQUES SUR L'HOMME

*Considéré dans l'état de la nature, et dans l'état de société.*

Digitized by Google

# PREMIERE PARTIE

## CHAPITRE I.

*Origine de la notion de la loi, et comment on peut la déduire de la nature même de l'homme.*

1. L'homme a reçu de la nature, ou pour mieux dire de l'Auteur de la nature un penchant invincible à la félicité, sous laquelle on comprend la conservation, la perfection et le bien être.

2. C'est à quoi tendent les facultés et les inclinations particulières dont il a été doué.

3. Ces facultés et ces inclinations sont subordonnées dans leur exercice à la raison, par laquelle l'homme exerce une sorte d'empire sur lui-même et sur ses propres actions.

4. Ce pouvoir qu'a l'homme de ne se déterminer que par son propre choix, fait qu'il peut user de ses facultés, et tourner ses inclinations d'une manière convenable à leur destination naturelle, ou que séduit par une fausse apparence de bien il s'éloigne de la félicité à laquelle il tend naturellement.

5. L'homme a donc besoin d'une règle qui lui apprenne à discerner le vrai bien du bien apparent, et qui soit ainsi propre à déterminer ses actions d'une manière convenable à cette félicité, qui est toujours le terme de ses desirs, lors même qu'il s'en écarte par l'abus de ses facultés.

6. J'appelle *Loi* dans un sens général cette règle conforme aux lumières d'une raison éclairée, qui est propre à déterminer les actions de l'homme d'une manière convenable à sa perfection et à sa félicité.

7. Cette définition de la loi est une définition réelle, puisque l'homme ayant reçu de la nature une tendance à la perfection et à la félicité, il faut qu'il y ait une règle pour l'y conduire.

8. Telle est la notion primitive de la loi, notion réelle fondée sur la nature des choses, c'est-à-dire sur le rapport des facultés de l'homme à leur destination.

9. Cette notion est féconde en conséquences. La loi dans sa notion primitive est essentiellement bonne, utile et louable.

Digitized by Google

10. Elle est bonne et utile, en tant qu'elle est propre, ou qu'elle sert à conduire l'homme à sa perfection et à son bien être.

11. Elle est louable (ce que les Latins rendoient bien par le mot *honestum*), en tant que conforme aux maximes de la raison, qui ne peut par conséquent qu'approuver ce qui est conforme à cette loi, et blâmer ce qui s'y oppose.

12. La loi dans cette notion primitive est le fondement de la rectitude et du juste. Car le juste et le droit n'emporte dans son idée qu'une exacte conformité avec la règle.

13. La loi dans cette notion primitive comprend deux parties, la direction, et la sanction. Elle dirige en tant qu'elle marque ou prescrit ce qu'on doit faire ou ne pas faire. Elle ajoute la sanction à la direction, en ce qu'agissant contre la règle de la droite raison, on s'écarte de la perfection et de la félicité, et qu'on se prive d'un bien, auquel l'homme tend invinciblement par sa propre nature.

14. La loi dans cette notion primitive impose une véritable obligation, en ce qu'elle met une restriction morale à la liberté ou au pouvoir physique d'agir comme on veut. Car l'homme ne peut agir contre une telle règle sans se désapprouver soi-même, et sans se priver d'un bien, auquel il ne peut s'empêcher de tendre et d'aspirer. Or cette limitation, ces bornes, que la droite raison oppose au pouvoir physique d'agir, c'est ce qu'on appelle une restriction morale; ainsi que nous l'expliquerons plus amplement.

## CHAPITRE II.

### *Eclaircissement sur la notion de la règle et de la droite raison.*

Nous avons employé les mots de règle et de droite raison sans les définir exactement. C'est que la notion vrale quoique confuse, que les hommes ont ordinairement de ces deux termes, suffisoit pour établir ce que nous nous sommes proposé. Mais il ne sera pas inutile d'en donner une idée plus distincte en faveur de ceux qui aiment à porter l'analyse dans leurs recherches à une plus grande précision. Au reste ce chapitre ne devant servir que d'éclaircissement, on peut passer au suivant, sans interrompre le fil des idées.

Digitized by Google

15. On appelle règle tout ce qui sert à conduire un agent pour déterminer son action d'une manière plutôt que de l'autre, rélativement à une certaine fin.

Toutes les fois que par nécessité de nature l'action est assujettie à une manière d'être déterminée, il n'est aucun besoin de règle, ou bien, si l'on veut, le principe qui produit l'action sert comme de règle pour en déterminer la manière. Ainsi une pierre qu'on abandonne à sa pesanteur, n'a pas besoin de règle pour tomber verticalement; ou, si l'on veut, la force qui est le principe de la chûte, est en même temps la règle qui détermine cette chûte par la verticale préférablement à toute autre direction.

16. Mais toutes les fois que l'action se rapportant à une fin, l'agent peut produire cette action de manière à atteindre le but, ou à le manquer, il faut une règle pour déterminer entre les différentes manières possibles celle qui conduit l'agent à la fin qu'il se propose. C'est ainsi qu'en décochant une flèche on a besoin d'une sorte de règle pour déterminer entre les différentes directions possibles celle qui conduit au but.

17. Toute connoissance qui en éclairant la raison prescrit la manière dont l'homme doit se conduire pour parvenir au but qu'il se propose, devient par cela même une règle de conduite ou d'action, rélativement à cet objet.

18. On entend communément par le mot de raison pris dans le sens le plus général, l'assemblage des facultés intellectuelles de l'homme, savoir les facultés de concevoir, de juger, de raisonner, de combiner et d'arranger. On pourroit la définir par la faculté de lier les idées d'une manière convenable soit pour déduire une connoissance d'une autre connoissance, soit pour appliquer la connoissance à l'action.

19. La raison paroît ainsi avoir deux fonctions principales, *déduire*, et *ordonner* (en prenant ce dernier mot dans son sens éthymologique). C'est de là que dépendent en premier lieu les progrès de l'esprit d'une connoissance à une autre; et en second lieu l'invention, le choix, l'arrangement ou la disposition des moyens pour parvenir à une fin donnée.

On pourroit dire ainsi, que le propre de la raison est de suivre l'ordre convenable des idées pour établir un ordre convenable dans les choses ou dans les actions.

20. Cette double fonction donne lieu à distinguer la

raison en spéculative et pratique. La première se borne à la recherche, à la connoissance et à la pure contemplation du vrai; la seconde applique la connoissance à l'action. Mais cette distinction ne met aucune différence dans la manière de connoître. L'entendement pratique, dit un de nos Docteurs les plus respectables (*S. Thomas*), connoit le vrai tout comme l'entendement spéculatif, ou plutôt ce n'est qu'un seul et même entendement, qu'on nomme spéculatif, quand il se borne à la contemplation du vrai, et qu'on nomme pratique, quand il rapporte la connoissance à l'action. Ainsi ces deux dénominations ne désignent pas deux différentes facultés, mais seulement deux vues différentes, sous lesquelles on envisage une seule et même faculté.

21. Il y a en effet des vérités de pure spéculation, telle que celle-ci : *le tout est plus grand que sa partie*, et il y a des vérités de pratique, telle que celle-ci : *il faut rendre à chacun ce qui lui appartient*. Or ce qu'il importe de bien remarquer, c'est que toute vérité pratique est fondée sur une vérité de spéculation, tout ainsi qu'en géométrie un problème est toujours fondé sur quelque axiome ou quelque théorème présupposé : d'où il suit que les vérités pratiques sont susceptibles de la même certitude que les vérités de spéculation qui leur servent de fondement. Quand je dis que la ligne droite est la plus courte qu'on puisse tirer d'un point à un autre point, c'est une vérité de spéculation; quand je dis que pour mesurer la distance de deux points, il faut se servir de la ligne droite, c'est une vérité de pratique; et il est clair que cette vérité pratique n'est ni moins certaine, ni moins évidente que la vérité spéculative, qui lui sert de fondement. Si je dis que ce qui est propre à maintenir l'ordre et la paix est plus avantageux au genre humain que ce qui porte le trouble, le désordre et la confusion, c'est une vérité de spéculation aussi claire que celle-ci : *le tout est plus grand que sa partie*. Or de cette vérité de spéculation il s'ensuit avec une égale évidence qu'il faut préférer la justice à l'injustice; puisque l'une est nécessaire pour maintenir la concorde et la paix entre les humains, et que l'autre tend à introduire la haine, le désordre ec., d'où l'on voit qu'à ne considérer même la justice que dans ce seul rapport, cette vérité de pratique est fondée sur une vérité de spéculation, et qu'elle n'est ni moins certaine, ni moins évidente.

Digitized by Google

22. Ces vérités pratiques et générales sont ce qu'on appelle les maximes de la droite raison. C'est donc le vrai en premier ressort qui determine les jugements ou maximes pratiques de la raison, lesquelles doivent servir de règle aux déterminations de la volonté.

23. Les déterminations conformes à ces maximes sont justes, bonnes et honnêtes; les contraires sont injustes, mauvaises et honteuses. Elles sont justes par cela même qu'elles sont conformes à la vérité, première règle de toute rectitude: elles sont bonnes en tant que convenables à la conservation, à la perfection et au bien être du genre humain: elles sont honnêtes, parce qu'il est dans l'ordre que l'action soit subordonnée à l'empire de la raison, et que la raison soit guidée par la connoissance du vrai. Ce qu'on vient de dire pourra servir de commentaire à cette belle pensée d'Aristôte que ce qui est vrai ou faux dans l'entendement, est ce qui devient bon ou mauvais dans la volonté. Ou, pour nous exprimer d'une autre manière, la raison est rectifiée par la vérité, qui l'éclaire, et cette rectitude imprimée à l'action qui en est une suite, en constitue la bonté.

C'est ainsi que se déduisent de la nature même de l'homme les maximes pratiques de la droite raison, dont l'assemblage renferme toute l'étendue de la loi naturelle, considérée précisement comme telle, ainsi que nous l'expliquerons dans la suite.

## CHAPITRE III.

### *Division générale de la loi.*

Après avoir exposé la notion primitive de la règle ou de la loi, deduite de la constitution et des facultés de l'homme, en tant qu'être doué de raison, il est à propos d'indiquer les différentes sortes de règles, auxquelles la notion de la loi peut s'appliquer, avant que d'entrer dans aucun détail sur ces différentes loix en particulier.

D'abord on conçoit qu'il y a des choses, qui conviennent ou repugnent invariablement aux maximes de la droite raison, et cela en vertu des facultés dont l'homme est doué, et des rapports essentiels que ces facultés ont à leurs objets; et qu'il est aussi d'autres choses qui peuvent convenir ou ne pas convenir dépendemment des différentes circonstances ou

situations, dans lesquelles les hommes peuvent se trouver, surtout dans l'état de société. D'où l'on voit qu'il doit y avoir pour les hommes des loix invariables de leur nature, et des loix sujettes à variation. La loi éternelle et la loi naturelle qui en émane est du premier genre; les loix positives sont du second.

## CHAPITRE IV.

### *De la loi éternelle.*

Le vrai étant le premier fondement de la règle et de l'ordre, c'est dans la suprême vérité, je veux dire dans la souveraine Intelligence qui renferme immuablement toute l'étendue de l'intelligible, qu'il faut chercher la première origine de la loi. Les hommes les plus sages de l'antiquité, suivant le témoignage de Cicéron (*Lib. 2. de Leg.*), ont reconnu que la loi n'est pas une invention de l'esprit humain, qu'elle n'est pas une institution arbitraire fondée sur le bon plaisir des peuples, mais l'ordre éternel de la Sagesse suprême qui gouverne l'univers. Cette loi, disoient-ils, qui est avant tout, et qui ne peut jamais cesser, n'est autre que la souveraine intelligence de l'Etre Divin, qui meut tout, qui gouverne tout par sa sagesse. *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem, neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia: ita principem illam legem et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut moventis aut cogentis Dei.*

Certainement le nom et la notion de la loi ne peut s'adapter en un sens plus propre et plus convenable qu'à l'empire de la souveraine Sagesse, en tant qu'elle dirige toutes les créatures avec leurs mouvements et leurs actions au bien commun de l'univers. C'est ce qu'explique très-bien un des plus grands Docteurs de l'Ecole (*S. Th. 1. 2. q. 91. art. 1.*): *Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in Principe universitatis existens legis habet rationem.* = *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio Divinae Sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

Toutes les créatures sont assujetties à l'empire de cette loi qui dirige tout à ses fins, mais les créatures douées

d'intelligence et de raison lui sont soumises d'une manière particulière, en ce qu'étant capables de connoître l'ordre qui doit leur servir de règle, elles sont obligées d'y conformer leur conduite et leurs actions par le choix même de leur volonté.

## CHAPITRE V.

### *Définition de la loi éternelle.*

Saint Augustin (*Lib. 22. cont. Faust.* c. 27.) donne une très-belle définition de la loi éternelle, considérée dans ce rapport particulier qu'elle a aux créatures douées d'intelligence et de raison: elle est, dit il, la souveraine raison ou la volonté de Dieu qui ordonne de conserver l'ordre naturel, et qui défend de le troubler: *ipsa ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.*

L'ordre est en effet le caractère distinctif, et comme l'expression de la sagesse: *sapientis est ordinare.* Le propre d'un être raisonnable, d'un être sage est de mettre de l'ordre en tout ce qu'il fait. L'idée de l'ordre qui éclate dans l'univers suffit pour élever l'esprit de l'homme à la connoissance d'une Divinité souverainement sage: et c'est encore par cette idée de l'ordre, idée inséparable du fond de l'intelligence humaine, que l'homme parvient à concevoir la notion de cette loi essentielle, règle invariable de conduite, à laquelle toute créature intelligente et libre doit conformer ses actions. Cette loi éternelle, ainsi que le dit encore S Augustin (*De lib. arbitr. cap. 6.*) est celle par laquelle nous concevons qu'il est juste que tout soit dans l'ordre: *ut breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima.*

Quelle que soit l'origine des idées, qu'il y ait des idées innées, ou qu'il n'y en ait pas, toujours est-il constant que la moindre reflexion suffit pour faire concevoir et approuver cette maxime: *qu'il est juste et immuablement juste que tout soit dans l'ordre.*

## CHAPITRE VI.

*Origine et premier principe de la loi naturelle.*

Cette loi immuable de justice et de vérité peut être considérée ou en Dieu même, ou dans l'entendement humain. En la considérant en Dieu on ne peut s'empêcher de reconnoître que la volonté de Dieu est toujours essentiellement conforme à l'ordre de sa sagesse; puisqu'il n'est pas possible que l'Etre souverainement sage n'approuve l'ordre même de sa sagesse et ne le veuille. Cette loi est donc en Dieu la loi éternelle.

En considérant cette même vérité dans l'entendement humain, en tant que l'homme ne peut faire usage de sa raison, sans reconnoître qu'il est juste que tout soit dans l'ordre, cette vérité se présente comme une règle invariable, à laquelle tout homme doit se conformer: et comme cette règle est fondée sur la nature des choses, et qu'elle est conforme aux lumières de la raison, on lui donne le nom de loi naturelle: d'où il est aisé de concevoir en quel sens on a coûtume de dire, que la loi naturelle n'est autre qu'une impression de la loi éternelle, gravée dans l'entendement humain.

On appelle premier principe dans un cours de science ou d'instruction une proposition universelle, à laquelle toutes les autres se rapportent, et dont elles ne sont que le développement, et comme autant de corollaires ou d'applications aux differens objets, qui sont compris dans l'étendue de cette science. On dispute depuis long-temps sur le premier principe du droit naturel. Les uns avec Cumberland proposent la bienveillance universelle, d'autres la sociabilité avec Grotius, et Pufendorff. Nous ne parlons ici ni d'Hobbes, ni de ses semblables. Il paroit qu'on pourroit proposer avec plus de raison ce grand principe de S. Augustin: *qu'il est juste que tout soit dans l'ordre*. Ce principe joint l'évidence la plus lumineuse à l'universalité la plus complette: il n'admet ni doute ni exception; il renferme dans sa généralité non seulement la bienveillance et la sociabilité, mais encore tous les préceptes particuliers qui doivent servir de règle à l'exercice de l'une et de l'autre: il renferme les différentes loix naturelles qu'on a coûtume de distinguer suivant

les différents objets auxquels elles se rapportent, loix de bienfaisance, de justice, de tempérance ec. Ces loix se déduisent naturellement de ce principe, et viennent s'y réunir, comme autant de branches à leur tige commune.

## CHAPITRE VII.

### *Ordre fondé sur la constitution de la nature humaine : comment on en déduit les maximes fondamentales de la loi naturelle.*

Il ne suffit pas de savoir qu'il est juste et immuablement juste que tout soit dans l'ordre, il faut encore savoir ce que cet ordre exige en particulier pour en faire une application convenable dans les différents cas. C'est ce que nous allons tâcher d'éclaircir en expliquant les rapports sur lesquels il est fondé, les maximes pratiques qui en résultent, dont l'assemblage embrasse toute l'étendue de la loi naturelle, et qui servent ainsi de fondement aux devoirs et aux droits de l'humanité.

L'idée de l'ordre et de la sagesse ne permet pas de douter que Dieu en créant l'homme pour une fin, et en lui préparant les moyens, et le douant des facultés nécessaires pour y parvenir, ne veuille que l'homme fasse usage de ces facultés et de ces moyens conformement à son propre bien et à la fin que le Créateur s'est proposée.

Cette fin (à la considérer même dans l'ordre naturel) est en général la perfection et la béatitude de l'homme rélativement à la gloire de Dieu. Car Dieu ne peut se proposer que lui-même pour dernière fin de ce qu'il fait, et il ne peut proposer d'autre fin à des créatures intelligentes pour les conduire à leur perfection et à leur félicité (1), ainsi que les Théologiens l'expliquent plus amplement.

(1) L'homme ne peut connoître, ni rechercher, comme il faut, le souverain bien qui doit faire sa béatitude, sans les lumières et les secours supérieurs dont nous avons le bonheur d'être instruits à l'école de la Religion. En développant les progrès que la raison peut faire par elle-même, on parvient aisément a reconnoître son insuffisance, et le besoin de la révélation.

Toute faculté a sa propre destination. Les unes tendent visiblement à la conservation de l'individu, ou à celle du genre humain: d'autres à la connoissance du vrai et à la perfection de l'intelligence: d'autres à lier et à entretenir une communication réciproque entre les hommes. Toute faculté est accompagnée d'un penchant ou inclination analogue pour porter l'homme à agir en lui faisant sentir le besoin de l'action (car l'aptitude, le pouvoir et le penchant sont les caractères qui constituent et qui distinguent les facultés naturelles). Mais il faut se souvenir, que dans l'homme le penchant ou appétit qui sollicite à l'action, ne la produit pas de lui même sans l'empire de la raison et de la volonté, c'est-à-dire sans que l'homme s'y détermine par son propre choix. C'est ainsi que dans l'homme la raison préside à tout ce cortège de facultés et d'inclinations, pour les diriger d'une manière convenable à leur destination.

Telle est la constitution de la nature humaine, d'où résultent les différentes rélations de l'homme, premierement à Dieu comme auteur de son être et sa dernière fin: secondement avec lui-même, en tant qu'il exerce un empire sur ses propres actions, par le pouvoir qu'il a de les produire et de les diriger: troisiemement avec ses semblables: quatriemement avec les créatures inférieures qui servent à ses usages.

## CHAPITRE VIII.

### *Loix fondamentales qui résultent de ces différentes rélations.*

De ces rélations dont l'énoncé présente autant de vérités qu'on ne peut méconnoître sans vouloir s'aveugler, naissent autant de maximes pratiques de la droite raison, qui renferment et prescrivent les devoirs dont l'homme est obligé de s'acquitter soit envers Dieu, soit envers lui-même, soit envers ses semblables, soit dans l'usage des créatures inférieures qui servent à ses besoins. Ce sont ces devoirs, qui rangés en différentes classes suivant leurs différents objets constituent l'ensemble et la diversité des vertus morales.

I. L'homme se rapporte à Dieu comme à son premier principe et à sa dernière fin. Ayant reçu de Dieu l'être et la conservation de son être, il est dans une absolue et to-

tale dépendance de son Créateur: il lui doit tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Il ne peut parvenir à la perfection et à la félicité qu'il désire invinciblement qu'en se rapportant à lui, et en se soumettant sans reserve à l'ordre et aux loix de sa sagesse éternelle. C'est en Dieu que l'homme trouve le principe de son existence, la source de sa félicité, la loi ou la règle primitive qui doit l'y conduire. L'empire de Dieu sur l'homme n'est donc pas seulement fondé sur la puissance irrésistible, ainsi que l'a pensé Hobbes, mais sur la relation ou sur le domaine du Créateur à l'égard de la créature qui est son ouvrage; sur la nécessité où est l'homme de se soumettre aux décrets de la sagesse éternelle et aux volontés de son Créateur, s'il ne veut s'écarter de la perfection et de la félicité qu'il ne peut s'empêcher de vouloir; sur ce principe d'ordre et de rectitude immuable qu'il est juste que la raison de l'homme soit soumise aux loix de la souveraine sagesse.

De ces vérités incontestables découlent les maximes pratiques de la droite raison touchant le culte d'adoration, d'obéissance et d'amour que l'homme doit à Dieu: devoirs compris sous la vertu de Religion.

Ainsi la première dans l'ordre des loix naturelles, est celle de l'essentielle dépendance de l'homme à l'égard de Dieu.

Mais on doit remarquer que Dieu ayant destiné l'homme à une félicité surnaturelle, qu'il ne peut ni connoître, comme il faut, ainsi que nous venons de le faire observer, ni obtenir par ses seules forces, il a voulu suppléer à son impuissance par des secours supérieurs compris dans l'ordre de la révélation. Ainsi c'est par le moyen de la Religion révélée, que l'homme peut apprendre le culte qu'il doit à Dieu pour parvenir à sa dernière fin; et à cet égard la loi naturelle même lui fait un devoir de se soumettre aux oracles de la révélation, et à l'enseignement de l'Eglise Catholique qui en est la seule fidelle interprète. Comme notre dessein est de nous borner dans cet essai à ce qui est du ressort de la raison, nous n'entrerons pas dans un plus grand détail sur les devoirs de la Religion.

II. Telle est la nature de l'homme, que quoique doué de différentes facultés et d'inclinations analogues qui le portent à différents objets, néanmoins ces facultés et ces inclinations ne produisent point d'action par elles mêmes, mais

que pour agir il faut que la volonté de l'homme s'y détermine par un choix libre de sa raison.

Cette raison à été donnée à l'homme pour lui servir de règle et de guide, pour présider aux facultés, et aux appétits dont il est doué, et les diriger convenablement. Or la raison tend de sa nature au vrai, et elle ne mérite le nom de règle qu'autant qu'elle est elle-même éclairée par la connoissance directe ou refléchie du vrai. L'homme agit donc contre la déstination naturelle de cette excellente faculté, soit lorsque croupissant dans une honteuse et coupable ignorance, il se prive des lumières qui lui sont nécessaires pour se conduire; soit lorsque cédant à l'attrait du plaisir, à la crainte du mal, à l'impatience de la peine et de l'ennui, il s'écarte de ce que la droite raison lui dicte, pour s'abandonner aux mouvements de ses passions.

Ainsi la seconde loi dans l'ordre de la nature est celle de l'empire naturel de la raison sur les appétits et les facultés de l'homme pour les diriger convenablement à leur destination.

A cette loi se rapporte la vertu de la prudence pour éclairer la raison, et la force pour assurer son empire contre les obstacles qu'elle doit surmonter.

III. L'homme étant fait pour vivre avec ses semblables, pour les aider et en être aidé, il doit se comporter à leur égard, comme il peut souhaiter raisonnablement que les autres se comportent envers lui.

Ainsi la troisième loi dans l'ordre de la nature est celle de l'égalité naturelle et sociable: où il faut remarquer que cette loi de sociabilité exige un ordre en toute société pour l'avantage même de ceux qui la composent; ordre qui doit régler la diversité des fonctions, et qui suppose une différence de rang, rélatifs à la direction et à la subordination, comme nous l'expliquerons plus bas.

A cette loi se rapporte la vertu de justice et de bienfaisance, dont les devoirs decoulent de ces deux maximes aussi fécondes que lumineuses: *ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit*; et *faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fut fait*.

IV. Tout ce que la terre produit, a été donné à l'homme pour subvenir à ses besoins, puisqu'il ne sauroit se conserver sans l'usage qu'il en fait, et qu'il a reçu de Dieu la raison et les facultés nécessaires pour en disposer. Ce

pouvoir de disposer à son gré, avoué de la raison, est ce qui constitue l'idée du domaine.

Ainsi la quatrième loi dans l'ordre de la nature est celle du domaine naturel de l'homme sur les productions que la terre enfante pour ses besoins.

A cette loi se rapporte la vertu de la tempérance et de la modération dans l'usage des bienfaits dont la Providence nous a comblé. Le besoin est, pour ainsi dire, la règle naturelle de cet usage. C'est pervertir l'ordre naturel, que de ruiner sa santé et ses forces par l'abus des aliments que la nature a destinés pour les conserver, et pour mettre le corps en état d'obéir à l'ame et d'agir conformement à sa destination.

Toutes ces maximes pratiques et les devoirs qui en résultent sont donc fondés sur la constitution de la nature humaine et sur la destination naturelle des facultés rélativement à leurs objets. Tout homme sage en exigeroit l'observation de ceux qui lui sont subordonnés; il ne pourroit même cesser de l'exiger sans cesser d'être sage, puisqu'un des caractères de la sagesse est de se plaire dans l'ordre, de le vouloir et de le maintenir. Donc l'Etre immuablement sage ne peut qu'exiger inviolablement de toute créature douée de raison l'accomplissement de ses devoirs. Cette volonté de l'Etre suprême est immuablement conforme à l'ordre de sa sagesse, et a ce que nous avons appellé loi éternelle.

D'un autre côté l'homme doué d'intelligence et de raison ne sauroit sans une coupable ignorance méconnoître les devoirs qui découlent prochainement des premiers principes, et qui sont comme immédiatement fondés sur la destination naturelle de ses facultés. Ce principe d'immuable rectitude, *qu'il est juste que tout soit dans l'ordre*, fait assez sentir que l'homme doit les observer, et que l'Etre suprême en exige l'observation. Tel est le fondement de la loi naturelle, ainsi dite, parce qu'elle consiste dans les maximes pratiques de la droite raison, qui prescrivent l'usage, que l'homme doit faire de ses facultés, rélativement à leurs objets et conformément à leur destination.

## CHAPITRE IX.

*Récapitulation des chapitres précédents.*

1. Par la constitution de la nature humaine on entend l'assemblage des facultés dont l'homme est doué, et leur destination rélative à leurs différents objets.

2. Ces différentes rélations des facultés à leurs objets présentent autant de vérités de spéculation. C'est, par exemple, une vérité, et une vérité de spéculation, que la faculté de se nourrir a un rapport et une destination directe et naturelle à la conservation de l'individu.

3. De là naissent des maximes pratiques, revêtues de la même certitude et de la même évidence que les vérités spéculatives qui leur servent de fondement. Ainsi du rapport ou de la destination naturelle de la faculté de se nourrir à la conservation de l'individu, il s'ensuit que le soin de la conservation doit régler l'usage que l'homme fait de la faculté de se nourrir. Cette conséquence est toute aussi naturelle que cette autre, où de ce que la ligne droite est la plus courte qu'on puisse tirer d'un point à un autre point, on conclut qu'il faut se servir de la ligne droite pour mesurer la distance de ces deux points.

4. Ces maximes pratiques sont autant de règles, puisqu'elles sont propres à diriger la conduite de l'homme d'une manière conforme à sa nature dans ce qui est du ressort de la raison.

5. Le sentiment intérieur ou conscience qui fait sentir à l'homme qu'il doit se conformer à ces règles, et qui attache ainsi une idée de moralité à leur observation, dépend de ce principe d'éternelle vérité, qu'il est juste, et immuablement juste que tout soit dans l'ordre.

6. En vertu de ce principe on conçoit évidemment que la souveraine Sagesse ne peut qu'exiger l'observation de ces maximes de la droite raison : d'où il est aisé de comprendre que la loi naturelle est fondée sur la loi éternelle qui est en Dieu.

7. Ces maximes comprennent les devoirs naturels de l'homme ; car on entend par devoir l'usage des facultés conforme à ce que prescrivent les maximes de la droite raison.

8. L'amour étant le principe des affections de l'hom-

me, la vertu morale est en général l'amour réglé suivant les maximes pratiques de la droite raison, conformement à la belle définition de S. Augustin: *ordo amoris*.

9. La notion de la vertu répond ainsi au premier principe de la loi naturelle; qu'il est juste que tout soit dans l'ordre.

10. Comme ce principe général renferme différentes maximes pratiques, en conséquence des différentes rélations des facultés à leurs objets, la notion générale de la vertu comprend aussi différentes sortes de vertus particulières, qui répondent aux différentes affections de l'homme.

11. Comme toutes les maximes pratiques de la droite raison sont liées dans ce premier principe, qu'il est juste que tout soit dans l'ordre, les vertus morales sont également liées et se réunissent dans l'amour de l'ordre.

12. Le système de la vertu répond ainsi exactement au système de la loi naturelle. L'un présente des vérités à connoître, l'autre des actions à faire conformement à ces vérités. Cette intime liaison entre la vérité qui sert de règle, et l'action déterminée conformement à la règle, a été connue d'Aristôte qui l'énonce avec sa précision ordinaire, en disant que ce qui est vrai ou faux dans l'entendement, dévient bon ou mauvais dans la volonté.

13. Cette liaison paroîtra encore mieux, si l'on considère que comme il y a un parfait accord entre les vérités pratiques qui constituent le système de la loi naturelle, il y a de même un parfait accord entre les vertus. Cet accord est le caractère distinctif du vrai: toutes les vérités s'accordent entre elles, tandis qu'il n'y a pas d'erreur qui n'ait une erreur opposée. La même chose a lieu à l'égard des vertus et des vices; les vertus se lient, tandis que tous les vices ont leur contraire. Nouvelle preuve que le système de la vertu est fondé sur le système du vrai, et que ce qui est *vérité* dans la règle, est *bonté* dans l'exécution, suivant la pensée d'Aristôte.

## CHAPITRE X.

*Que les maximes pratiques de la droite raison ont force de loi, et imposent une véritable obligation.*

Cette proposition paroît suffisamment prouvée par la suite des raisonnements contenus dans les chapitres précédens. Néanmoins l'importance du sujet semble mériter un article particulier pour rassembler les preuves qu'on en a données, et leur ajouter un nouveau dégré de force par leur réunion.

1. Toute maxime pratique de la droite raison est une véritable règle, puisqu'elle prescrit de quelle manière l'homme doit se conduire, et qu'elle est propre à déterminer ses actions d'une manière convenable à la destination de ses facultés. Telle est la maxime pratique qui dicte, qu'on doit mesurer la nourriture sur le besoin de la conservation.

2. Une telle règle met une restriction à la liberté ou au pouvoir physique d'agir. Car quand je connois qu'une chose est conforme ou contraire à la droite raison, je vois et je sens que ce n'est pas une chose indifférente de la faire ou de ne la pas faire. Je sens que je ne puis qu'approuver ceux qui agissent conformement à cette règle, et les juger dignes de louange, et de tous les avantages qui leur reviennent de la conformité à la règle: car c'est une proposition identique, et par conséquent de toute évidence, que la droite raison ne peut qu'approuver ce qui est conforme à la droite raison. Je sens au contraire que je ne puis que blâmer ceux qui s'écartent d'une telle règle et les juger dignes du mal qu'ils s'attirent en conséquence de leur transgression.

3. L'homme ne peut agir contre les lumières de la droite raison sans s'éloigner de la perfection convenable à sa nature, perfection qu'il ne peut s'empêcher de vouloir et de souhaiter, lors-même qu'il s'en écarte dans la pratique en la sacrifiant à un plaisir ou à un intérêt dominant; car le désir de la perfection est implicitement contenu dans le désir de la félicité, puisque l'une ne sauroit être complette sans l'autre. Or je ne puis obtenir cette perfection qu'en me conformant à la raison. C'est donc pour moi une nécessité morale et indispensable de m'y conformer.

4. Cette obligation acquiert toute sa force par la considération, que ce qui est conforme ou contraire aux lumières de la droite raison, est par cela même conforme ou contraire aux loix immuables de la Sagesse éternelle. Ces maximes acquièrent ainsi force de loix proprement dites, en tant que Dieu en exige l'observation, et qu'étant souverainement juste et puissant, on ne sauroit douter qu'il ne veuille récompenser la vertu et punir le crime.

On ne sauroit concevoir que sous l'empire d'un Dieu infiniment sage une créature raisonnable parvienne à la felicité par la voie du crime, ou dévienne malheureuse par son attachement à la vertu. Si nous voyons que le juste essuie des disgraces, tandis que le méchant prospère, c'est que la felicité de l'homme ne consiste pas dans la possession de l'or et de l'argent, et que de tels biens sont trop peu de chose pour être la récompense de la vertu. C'est le mêlange des biens et des maux de la vie, qui fournit à l'homme juste les occasions et les moyens d'exercer la vertu. C'est dans les jeux et les vicissitudes de la fortune, au milieu des caprices du sort et de l'injustice des humains, que l'homme vertueux a lieu de déployer toutes les richesses de son ame, en exerçant tour à tour la magnanimité, la constance, la modération, la bienfaisance, la douceur, la modestie, la patience, le pardon des injures. Oh! que cet enchaînement de vertus est préférable à la lethargique indolence d'une vie plongée dans les délices. L'Etre infiniment sage, infiniment bon, infiniment juste aime la vertu, et s'il l'aime il la récompensera d'une manière digne d'elle, digne de lui. Mais l'exercice de la vertu doit précéder la récompense, il faut combattre avant que d'être couronné. Si Dieu n'épargne pas aux justes dans cette vie les maux qui servent à épurer leur vertu, il y a dans ses trésors de quoi les dedommager. C'est dans une vie à venir, suite de l'immortalité attachée à la nature d'un esprit fait pour connoitre et pour aimer Dieu, que l'Etre suprême couronnera par une immuable félicité l'obéissance persévérante des créatures raisonnables aux loix de sa souveraine sagesse. Mais le crime restera-t-il impuni? Cette loi de justice qui s'élève du fond du coeur de tous les hommes, et qui dicte que celui qui fait le bien, mérite le bien; ne dit elle pas aussi que celui qui fait le mal, mérite de souffrir la punition de sa méchancheté? Or Dieu est la justice même. Quelle espé-

rance pourroit-il donc rester au méchant d'échapper à la rigueur de ses jugements ? Telle est la vraie sanction des loix naturelles.

## CHAPITRE XI.

### *Eclaircissement sur l'idée de l'obligation.*

Tous les hommes ont le sentiment de l'obligarion morale. Il n'y a personne qui ne fasse une grande difference entre l'obligation morale de rendre un dépôt, et l'obligation de civilité de rendre une visite qu'on a reçue. Ce sentiment n'est pas un pur effet de la sensibilité physique, il est produit par la raison même, en tant qu'elle approuve ou désapprouve ce qui lui est convenable ou contraire.

Pour déterminer la notion précise de l'obligation, il faut remarquer que l'idée d'obligation emporte une sorte de nécessité de faire une chose ou de s'en abstenir.

La nécessité est absolue ou hypothétique. La nécessité absolue est celle qui exclut toute liberté d'agir, ou de ne pas agir, de vouloir une chose ou de vouloir le contraire. Cette nécessité absolue n'est pas celle qui entre dans l'idée de l'obligation.

La nécessité hypothétique regarde les moyens sans lesquels on ne peut parvenir à une fin donnée. Si on a dessein de bâtir et qu'on ne puisse le faire sans emprunter, l'emprunt devient nécessaire, mais nécessaire d'une nécessité hypothétique, c'est-a-dire dépendante de la fin qu'on s'est proposée.

Cette fin est de deux sortes, arbitraire ou nécessaire. L'arbitraire est celle qu'on peut rejeter, ou qu'on peut se dispenser de vouloir, comme de bâtir une maison. Car quelque convenance que l'on trouve à la bâtir on est toujours libre dans la détermination que l'on prend de bâtir ou de ne pas bâtir. La fin nécessaire est celle qu'on ne peut absolument rejeter, ni s'empêcher de vouloir. Tel est en cette vie l'amour général de la felicité.

Dans le premier cas la nécessité hypothétique des moyens n'est pas une nécessité indispensable. Car cette nécessité dependant de la fin qu'on se propose, n'existe plus dès qu'on renonce à la fin. Cette sorte de nécessité n'est pas non plus

celle qui entre dans l'idée de l'obligation proprement dite, puisqu'une obligation, dont on se décharge quand on veut, n'est pas une véritable obligation.

Dans le second cas la nécessité du moyen devient une nécessité absolument indispensable. Car quoique dans la pratique on soit libre d'employer ce moyen ou de ne pas l'employer, on n'est pas libre d'en rejeter la nécessité, puisqu'on n'est pas libre de renoncer à la fin qu'on ne peut obtenir sans ce moyen. S'il est vrai et immuablement vrai que je veux être heureux; s'il est vrai et immuablement vrai que la pratique des devoirs de la loi naturelle est un moyen, sans lequel je ne puis être heureux; il sera également vrai que la pratique des devoirs de la loi naturelle est un moyen, sans lequel je ne puis être heureux; il sera également vrai que ce moyen est pour moi d'une nécessité indispensable, dont il ne m'est pas libre, ni possible de me décharger, comme il ne m'est ni libre, ni possible de ne pas vouloir être heureux.

Cette sorte de nécessité hypothétique est proprement celle qui entre dans l'idée de l'obligation. Il est evident qu'on est indispensablement obligé de faire usage d'un moyen donné toutes les fois que ce moyen est indispensablement nécessaire pour une fin qui est indispensablement voulue.

Outre cette nécessité indispensable, l'idée de l'obligation proprement dite emporte un sentiment d'approbation, qui naît de la conformité de l'action avec la règle, de sorte qu'on ne pourroit que se désapprouver soi-même, si on y manquoit. Ce sentiment joint à la nécessité dont nous venons de parler, reveille l'idée d'un devoir moral, et entre ainsi dans l'idée d'une obligation proprement dite.

Or les maximes pratiques de la droite raison renferment ce double lien de devoir et de nécessité. On ne peut les violer sans s'éloigner de la perfection et de la félicité. La pratique en est donc nécessaire. On ne peut les violer sans manquer à ce principe d'immuable réctitude, qu'il est juste que tout soit dans l'ordre: c'est donc un devoir de les observer.

Ainsi l'obligation est fondée originairement sur la conformité de l'action à la loi, considérée d'un côté comme moyen nécessaire pour parvenir à une fin indispensable; et

de l'autre comme un devoir qu'on ne peut négliger sans offenser la raison (1). Ce double lien acquiert toute sa force, en considérant les maximes pratiques de la droite raison dans leur rapport à la sagesse et à la volonté de Dieu qui en exige l'observation. Car il n'est rien de plus nécessaire, ni de plus juste que la soûmission de la créature aux loix de son Créateur.

Les maximes pratiques de la droite raison étant donc des règles de conduite, fondées sur la constitution de la nature humaine et conformes à l'ordre du Créateur, qui en exige l'observation, elles imposent une obligation parfaite, et on ne sauroit leur contester la force et la notion de loix naturelles proprement dites.

## CHAPITRE XII.

### *Idée de la moralité.*

La moralité a deux rapports, l'un à l'action considérée en elle-même, l'autre à l'agent qui la produit, c'est-à-dire à l'auteur de l'action. La moralité de l'action considérée en elle-même consiste dans la convenance ou disconvenance de l'action avec la loi. C'est ce qui rend l'action vertueuse ou vicieuse, en la considérant en elle-même et à raison de son objet. Mais afin que l'action soit vertueuse ou vicieuse dans l'agent, il faut qu'elle puisse lui être imputée comme à celui qui en est l'auteur. La moralité sous ce rapport exige ou suppose la liberté du choix dans l'auteur de l'action. Toutes les fois que l'agent se détermine librement à l'action, c'est avec raison qu'on lui attribue ou qu'on lui impute cette action comme à celui qui en est l'auteur, dont il dépendoit de la faire ou de ne pas la faire; et selon qu'il étoit obligé d'agir ou de ne pas agir, il se rend responsable des suites que peuvent avoir l'action et l'omission, et qu'il pouvoit ou devoit prévoir. Tel est le fondement de la louange et du blâme, de la récompense et du châtiment. Louer quelqu'un

(1) Cette opposition aux lumières de la droite raison suffit pour rendre l'homme qui péche, coupable devant Dieu, dans la supposition même que cet homme ignorât Dieu. C'est en vertu de l'ordre de la Sagesse éternelle que les maximes de la droite raison ont force de loi; mais leur immuable rectitude ne laisse pas que d'obliger ceux qui auroient le malheur d'en méconnoître la source.

c'est le reconnoître pour auteur d'une bonne action ; or celui qui se détermine à une bonne action, se rend auteur de cette action, et il est juste qu'il soit reconnu pour tel, c'est-à-dire qu'il en soit loué : il en est de même du blâme par rapport à une mauvaise action. Il est également juste d'attribuer à l'auteur de l'action les suites avantageuses ou désavantageuses, qu'elle peut avoir ou par la nature des choses, ou par des institutions légitimes, et c'est ce qu'on entend en disant, qu'un homme par sa bonne ou sa mauvaise conduite se rend digne de récompense ou de punition.

# SECONDE PARTIE.

## CHAPITRE I.

### *Notion, et fondement du droit.*

Le mot de droit se prend 1. pour la loi qui prescrit de faire une chose ou de s'en abstenir. 2. Pour l'action ou la chose prescrite par la loi. 3. Pour le pouvoir moral de faire ou d'avoir quelque chose. C'est surtout en ce troisième sens que nous considérons ici le droit. Nous ne parlons pas des autres significations analogues, moins importantes.

Le droit n'est donc pas le simple pouvoir physique de faire une chose ou de ne pas la faire, mais un pouvoir conforme à la loi et avoué de la droite raison. C'est ce qu'on entend par le mot de pouvoir moral.

La constitution de la nature humaine, ou ce qui revient au même, la destination naturelle de ses facultés, marquée par la providence, est, ainsi qu'on l'a vu, la source des maximes et des loix primitives auxquelles l'homme doit se conformer pour ne pas s'écarter de ce qui convient à une nature douée d'intelligence et de raison.

Cette destination naturelle des facultés, qui dans l'ordre de la providence impose à l'homme des devoirs et des obligations, lui attribue en même tems le pouvoir de faire usage de ces facultés conformément à leur destination. Un tel pouvoir étant par conséquent conforme à la raison et à la loi, est ce qu'on appelle un pouvoir moral, c'est-à-dire un véritable droit. Ainsi la loi est la source primitive du droit, comme elle l'est du devoir et de l'obligation. Ce sont des notions morales fondées sur la constitution de la nature humaine, ou ce qui revient au même, sur la destination de ses facultés.

## CHAPITRE II.

### *Que les droits primitifs de l'homme dérivent des principes primitifs de la loi naturelle.*

Nous avons distingué quatre principes fondamentaux, comme autant de principales branches de la loi de nature, qui naissent des quatre rapports que les facultés de l'homme ont à leurs objets. Nous les avons nommés 1. Loi d'éssentielle dépendance, qui naît de la rélation de la créature au Créateur. 2. Loi d'empire naturel, qui naît du rapport qu'a la raison aux autres facultés et appetits de l'homme pour les déterminer et les diriger. 3. Loi de domaine naturel, qui naît du rapport de l'homme aux créatures inférieures, dont il a reçu le pouvoir de disposer pour sa conservation. 4. Loi d'égalité sociale, qui naît du rapport de ressemblance ou d'identité de nature entre les hommes, et des rapports que l'ordre de la société suppose ou établit entr'eux. De ces quatre loix fondamentales résultent quatre sortes de droits primitifs inhérents à la nature humaine.

Rélativement à la première loi nous nous contenterons de remarquer, que l'homme a reçu de son Créateur l'être et les facultés dont il est doué, afin de s'en servir conformément à leur destination dans l'ordre de la providence, c'est-à-dire d'en faire usage pour sa conservation, sa perfection et son bien être; observant encore, que suivant un axiome d'Aristôte, la vie se rapporte à l'action, l'action à la perfection, et l'une, et l'autre à la félicité. Nous répétons que ce n'est que par la Religion que l'homme peut être dument instruit de la vraie félicité et des moyens d'y parvenir. Mais notre dessein n'est pas de nous étendre ici sur les objets qui concernent particuliérement la Religion.

## CHAPITRE III.

### *Droit primitif de conservation et de defense.*

I. Les facultés de l'homme ayant un rapport direct à sa conservation, la raison approuve qu'il en use pour cet objet, et qu'il employe les moyens légitimes et nécessaires pour se conserver et se defendre. L'homme tient donc de

la nature un pouvoir approuvé de la raison, c'est-à-dire un pouvoir moral, et par conséquent le droit à sa conservation et à sa défense : bien entendu, que la défense ne passe pas les bornes d'une juste modération.

La défense a pour but de repousser l'injure et de pourvoir à sa propre sureté. C'est cette fin qui doit lui servir de règle, et elle ne peut aller au-delà sans passer les bornes d'une juste défense : car le droit de la défense ne sauroit autoriser ce qui n'est pas nécessaire pour la défense.

*La juste défense ne donne pas un droit illimité contre un injuste aggresseur.*

Rien de plus révoltant pour l'humanité que le sentiment de ceux qui prétendent, que dans l'état de nature l'injure donne un droit infini à la partie lesée contre l'injuste aggresseur. Il est évident, que ce droit infini ne sauroit être compris dans les bornes que la droite raison prescrit à la défense, comme on vient de le dire; et qu'il n'autorise que les moyens légitimes et absolument nécessaires pour se mettre à l'abri de l'injure. Quand on accorderoit à un particulier dans l'état de nature le droit de punition, ce que pourtant nous n'accordons pas, et dont nous faisons ici abstraction, cette punition devroit toujours être proportionnée à la qualité et à la grandeur de l'offense. La punition étant fondée sur le démérite de l'action, le dégré de la punition doit être mesuré sur le dégré du démérite ; ainsi la raison, l'humanité, tout sentiment d'équité reclament également contre ce prétendu droit illimité.

*Le droit de la défense n'autorise pas la vengeance.*

Le droit naturel de la défense n'autorise aucunement la vengeance. La défense a pour objet l'indemnité et la sureté ; la vengeance a pour objet de rendre le mal pour le mal. Il y a un bien réel dans l'objet de la défense, et la droite raison ne peut que l'approuver ; mais la droite raison peut-elle se complaire dans la satisfaction de faire souffrir pour le plaisir de voir souffrir ? Dans la défense le mal qu'on fait à l'injuste aggresseur, n'est pas l'objet qu'on se propose, ce n'est qu'un moyen, et un moyen malheureusement nécessaire, que l'injuste obstination de l'aggresseur nous force

d'employer pour repousser l'injure qu'il veut nous faire. Dans la vengeance on fait du mal à son ennemi pour assouvir la haine qu'on lui porte, et goûter le plaisir inhumain de lui en faire sentir les effets. Si la loi de justice veut que le méchant soit puni, ce droit ne peut appartenir qu'à ceux qui par une supériorité légitime sont préposés sur les autres pour maintenir la justice dans la société. La loi, dit Cicéron, est un Magistrat muet; le Magistrat est la loi vivante. C'est à la loi de punir, et elle ne punit que par l'organe du Magistrat, et en général de celui qui est revêtu de l'autorité légitime.

## CHAPITRE IV.

### *Que l'homme n'a pas droit d'attenter à sa vie, qu'il peut l'exposer pour le bien de la vertu.*

L'homme a reçu de Dieu la vie et les facultés dont il est doué pour agir conformément à sa destination, c'est-à-dire d'une manière convenable à une nature douée d'intelligence et de raison, en pratiquant la vertu, et en la rapportant à la gloire de son Créateur. C'est à quoi l'homme ne peut manquer sans s'éloigner de sa propre perfection, et sans violer ce principe d'immuable rectitude, qu'il est juste que tout soit dans l'ordre.

Il suit de là 1. qu'il n'est jamais permis à l'homme d'attenter à sa propre vie; car il n'est aucun instant de la vie, aucune situation où l'homme ne puisse exercer quelque acte de vertu, et en donner l'exemple. L'homme ne sauroit donc innocemment abreger le terme que le Créateur lui a prescrit pour remplir sa carrière dans l'obéissance de ses loix, et lui rendre compte de l'usage des facultés dont il l'a doué. Caton pouvoit être vertueux, quoique César fût le maître; il ne devoit pas faire dépendre sa vertu de la fortune de César; il ne devoit donc pas vouloir cesser d'être, et d'être vertueux pour ne pas voir César à la tête des affaires.

Il suit 2. que l'homme peut et doit même selon les circonstances exposer sa vie au danger le plus imminent pour le bien de la vertu. C'est ainsi que le guerrier doit affronter les périls pour le service du Prince et de la patrie: c'est ainsi qu'en temps de peste certaines personnes sont rigoureusement

obligées d'assister les malades au péril de leur vie, et que d'autres s'y exposent par un zéle charitable, digne des plus grand éloges. Ou il faut remarquer, qu'il y a une grande différence entre se donner la mort et s'exposer au danger de la perdre pour le bien de la vertu. Quand un homme se plonge le poignard dans le sein, l'objet direct et immédiat de son action est la mort même qu'il se donne, et c'est ce qui n'est jamais permis. Quand le soldat se jette dans la mêlée pour le salut de sa patrie, ce n'est pas la mort qu'il a en vue, mais la défense de ses citoyens, et le service de l'Etat. L'objet est bon et louable ; et dans cette action ce n'est pas le soldat qui se donne la mort ; seulement il ne l'évite pas, et s'il s'expose à la recevoir, c'est pour ne pas manquer au devoir qui l'y oblige.

Il suit 3. que l'homme ne peut jamais racheter sa vie par un crime. Jamais il ne peut être permis à l'homme d'agir contre les loix de la Sagesse éternelle : jamais la droite raison ne peut approuver ce qui blesse essentiellement les maximes de la droite raison. Ainsi l'homme doit sans hésiter renoncer à sa vie pour conserver sa vertu. Il ne s'agit pas ici de détailler les cas, où la crainte de mort suspend l'obligation des loix positives : il ne s'agit que du principe général, que l'homme ne peut jamais consentir au péché pour sauver sa vie.

Cette obligation de souffrir la mort et les tourmens plutôt que d'offenser la vertu, obligation certaine, constante, avouée de tout homme de bien, répugne directement aux principes du matérialisme. Si l'homme ne peut agir que dans la vue de son bien, si le bien est tout renfermé dans les bornes de cette vie, si le bonheur n'est que le plaisir continué, ainsi que le définit l'Auteur du Systême de la nature (*T. 1. p. 306.*), comment un homme dans l'alternative d'une fortune brillante qu'il peut acheter par le crime, ou d'une mort cruelle, que l'attachement à son devoir lui prépare ; comment, dis-je, et par quel motif cet homme qu'on peut supposer attaché à la vie, se resoudra t il à préférer la mort qu'il redoute, à des biens dont l'espoir flatte tous ses penchants ? Dira t-on qu'il peut s'y resoudre par la satisfaction d'avoir préféré son devoir à toute autre chose ? Mais cette satisfaction ne la perd-il pas par la mort, avec tous les autres biens et les plaisirs dont une plus longue vie lui assuroit la continuation ? Aussi les Matérialistes

Digitized by Google

bien instruits de leur principes n' ont garde de préférer la vertu au bonheur. Aussi l'Auteur du Système de la nature (*T. 1. p. 150.*) n' hésite pas de blasphémer la vertu en ces termes: *si l'homme d'après sa nature est forcé d' aimer son bien être, il est forcé d'en aimer les moyens. Il seroit inutile et peut-être injuste de demander à un homme d être vertueux, s' il ne peut l' être sans se rendre malheureux. Dès que le vice rend heureux, il doit aimer le vice.* Rapprochez de cet endroit la définition du bonheur, que l'Auteur vient de donner, que *bonheur n'est que le plaisir continué*. Comparez encore deux endroits: l'un (*T. 1. p. 144.*) *tout homme qui n'a rien à craindre, devient bientôt méchant*; l'autre (*T. 1. p. 243.*) *disons leur, que pour être heureux il faut cesser de craindre*: homme de bien, refléchissez sur ces maximes et sur les conséquences qui en découlent, et prononcez. Cette étrange opposition entre le bonheur et la vertu, opposition inévitable dans le système du matérialisme, opposition cent fois marquée dans ce fameux ouvrage que nous venons de citer, ne peut que prouver à tout homme vertueux la fausseté du système, et en même tems la vérité de la Religion, qui seule peut lever cette apparente opposition. La Religion ne dit pas que la vertu soit le seul bien de l'homme; elle ne dit pas avec les sévères Stoïciens que le sage jouit d'une félicité complette dans le taureaux de Phalaris: elle ne dépouille pas, avec les Epicuriens, la vertu de ses propres attraits; elle en relève la beauté par sa conformité à l' ordre de la souveraine Sagesse, et la propose en même temps comme un moyen pour parvenir à la vraye félicité, qui ne se trouve que dans le souverain bien. La Religion marche ainsi d'un pas sûr entre les extrêmes que la philosophie n'a pu éviter, et comble le genre humain du plus grand des bienfaits en réconciliant la vertu avec le bonheur.

Ici se présente une autre reflexion. Si tout l' être de l'homme étoit borné à cette vie, comme celui des autres animaux, l'amour de soi-même ne pourroit jamais être séparé de l'amour de la vie. Cependant l'homme peut s'élever au dessus de l'amour de sa propre conservation. Sans renoncer à l'amour de soi-même il sacrifie sa vie à l'accomplissement de son devoir, il la sacrifie quelquefois à un faux point d'honneur; l'amour de soi-même n'est donc pas limité dans l'homme à l' amour de la conservation. Il est ainsi dans

l'homme un principe secret qui lui fait sentir, qu'il peut se détacher de son corps sans se détacher de soi-même. N'est-ce pas là encore, pour le dire en passant, un de ces caractères tranchants qui distinguent l'homme de la brute ? On trouvera de plus amples éclaircissements sur cette matière dans le *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*. Voyez le To. IV. préced.

## CHAPITRE V.

### *Droit originaire de la liberté naturelle.*

II. De l'empire naturel de l'homme sur ses propres actions, en vertu duquel il n'agit qu'autant qu'il s'y détermine par son propre choix, nait le droit de sa liberté naturelle, cette liberté consistante dans le pouvoir que l'homme a de se déterminer par son choix, et de se conduire par les lumières de sa raison.

Mais cette liberté n'est un droit, qu'autant qu'elle s'exerce conformement à l'empire de la droite raison. Le droit de la liberté naturelle n'est donc pas un pouvoir illimité de faire tout ce qu'on veut. Ce pouvoir pour être moral, et obtenir la qualité de droit, doit être necessairement subordonné aux maximes de la droite raison. D'abord il est essentiellement restreint par tous le préceptes de la loi naturelle; le droit de la liberté de nature ne pouvant jamais s'étendre à faire ce qui est contre le droit de nature, il est ensuite susceptible d'autres restrictions par les loix positives que l'ordre de la société peut exiger; puisque la droite raison dicte que l'homme doit se soumettre aux loix établies pour le bien général de la société, et à l'empire d'une autorité légitime.

L'empire de la raison est donc à la vérité accompagné d'un droit naturel de liberté, mais d'un droit restreint dans son origine par la loi de nature, et susceptible d'un plus ample restriction par les loix positives. Envain Hobbes a voulu établir cette liberté originaire dans un prétendu droit illimité de tous contre toue. A peine est-il nécessaire d'observer, que cette absurde proposition se détruit elle-même, puisqu'un droit combattu par un droit égal et opposé devient nul.

## CHAPITRE VI.

*Droits et devoir rélatifs à la société.*

III. Les hommes étant égaux entr'eux par la constitution de la nature, et par le droit d'une origine commune, et étant appellés soit par l'ordre de la naissance, soit par la destination naturelle de leurs facultés à communiquer entr'eux pour s'entr'aider mutuellement, pour exercer les devoirs de la pitié, de la bienfaisance, de la gratitude, dont la nature a placé le germe dans leur coeur; de ce principe de sociabilité résultent des droits et des devoirs respectifs, soit pour établir un ordre convenable dans la société sans blesser l'égalité naturelle, soit pour maintenir les droits de l'égalité, sans préjudice des distinctions qu'exige l'ordre de société.

Le principe de la sociabilité présente ainsi deux rapports, qu'on ne doit jamais perdre de vue, l'un à l'égalité de nature entre ceux qui composent la société; l'autre à l'ordre et à la diversité des fonctions qu'exige l'état de société. Les devoirs et les droits de la justice commutative se rapportent plus directement au premier chef: les devoirs et les droits de la justice distributive regardent particulièrement le second.

La réunion des volontés et des forces dans la société suppose une tendance commune à un même fin, et en même tems l'activité d'un pouvoir ordinatif et dominant, qui rassemble les forces dispersées, et leur donne l'impulsion convenable pour atteindre à cette fin.

Il est évident, que l'ordre social demande une grande variété de fonctions pour répondre aux différens objets de la société, et procurer à ceux qui la composent les avantages qu'ils en attendent. Or ces fonctions ne peuvent avoir lieu, ni s'exercer convenablement sans un lien de subordination entre ceux qui en sont chargés. Il faut donc qu'il y ait dans la société des supérieurs pour ordonner, des inférieurs pour exécuter.

La preéminence dans le chef, la subordination dans les inférieurs, ramenées à leur principe, ne sont aucunement incompatibles avec l'égalité de nature. Pour s'en convaincre on n'a qu'à jeter les yeux sur la dépendance des enfans à l'égard de leurs pères et mères. Cette dépendance, dont nous parlerons plus bas, n'est pas même contestée par les pré-

tendus Philosophes, du moins jusqu'à un certain âge. Or la subordination naturelle de l'enfant à l'égard de son père ne porte aucune atteinte à l'égalité de nature qui est entr'eux. Bien loin de là les droits de l'autorité paternelle étant inséparables du devoir sacré qui les oblige de veiller soigneusement à la conservation, à la perfection et au bien être de leurs enfans, il s'ensuit que cette autorité se rapporte également à l'avantage des enfans, comme participans à tous les droits de l'humanité, et qu'ainsi loin d'affoiblir, elle constate au contraire l'égalité de nature entre les pères et les enfans.

Or dans les loix de l'humanité et de la Religion toute preéminence de supériorité entre des hommes qui ont une origine commune, participe à la douce qualité de père, et suppose par conséquent qu'elle s'exerce entre des êtres égaux par nature. Ce qui paroît encore en ce que la preéminence et l'ordre de la société qui l'exige, ont pour but de maintenir les droits de l'humanité. Ainsi le caractère ineffaçable de l'égalité naturelle entre les hommes ne consiste pas à exclure toute différence dans les rangs, mais à faire en sorte que la supériorité et la subordination constituent une réciprocité d'avantages entre le supérieur et l'inférieur, tellement que la supériorité ne tourne pas seulement à l'avantage de celui qui en est revêtu, mais aussi à l'utilité de ceux envers qui elle s'exerce. L'homme qui soigne son cheval, rapporte à son utilité, a son plaisir, à son caprice même tous les soins qu'il lui donne; il entretient son cheval, parce qu'il lui convient ou qu'il lui plait de le faire, mais il ne lui doit rien. Il n'en est pas de même des soins qu'un père donne à ses enfans, ces soins ne regardent pas simplement son utilité ou sa satisfaction particulière, ils se rapportent au bien de ses enfans: il les leur doit, et s'il y manque, il viole la loi de la nature. Le pouvoir d'un maître sur son cheval est donc de toute autre nature que celui du père sur ses enfans; et tel est le caractère qui distingue la supériorité qu'on a sur les êtres inférieurs, d'avec celle qu'on exerce sur des êtres égaux en nature.

## CHAPITRE VII.

### *Droit originaire de propriété.*

De la loi qui établit le domaine général de l'homme sur les créatures destinées à son usage, naît le droit originaire de la propriété que l'homme acquiert en occupant et en adaptant à ses besoins une partie de ce domaine général conformément aux maximes de la droite raison. L'homme ayant reçu de l'Auteur de la nature la faculté de se nourrir pour la conservation de sa vie, il est évident que l'usage qu'il fait des productions de la terre pour sa nourriture, est conforme aux vues du Créateur, et à la destination de ses facultés. Un homme aborde dans un isle déserte, que personne n'a encore occupée. Il y voit un arbre chargé de fruits; s'il cueille ces fruits pour appaiser sa faim, il use de ses facultés conformément à leur destination. Le pouvoir donc qu'il a d'en user ainsi, est un pouvoir conforme à la raison, un pouvoir moral, un véritable droit.

Le droit de propriété est susceptible de modifications par les loix de la société, soit pour déterminer et assurer les titres de l'acquisition originaire ou dérivative, soit pour prevenir les dépots, les fraudes et les surprises, soit pour en étendre davantage l'utilité au profit commun de la société et des particuliers qui la composent. Si dans toute société la liberté naturelle a besoin d'être restreinte par des loix positives, pourquoi le droit de propriété ne seroit-il pas également sujet aux modifications et restrictions que les loix de tous les peuples ont jugé à propos d'y mettre en vue du bien public? Un propriétaire a un champ enclavé dans les possessions de son voisin, il ne peut aller à son champ sans passer sur les terres de ce voisin il demande un passage et offre même une compensation. Le voisin répond qu'il est maître chez-lui, qu'on ne sauroit le contraindre à ouvrir un passage sur sa terre pour qui que ce soit, sans violer le droit sacré de la propriété. Dira-t-on que dans ce cas les loix sont impuissantes; qu'en vain réclamera-t-on le sentier nécessaire; et qu'il faut que le maître du champ, la loi, le Magistrat, tout en un mot fléchisse sous le caprice déréglé de cet impérieux et ridicule propriétaire? Les loix Romaines, les loix des autres peuples renferment sur

cet article des réglements aussi équitables qu'avantageux à la totalité des propriétaires. Faut-il que la crainte de quelques abus en abolissant ces sages institutions, ouvre la porte à une infinité d'inconvénients, qu'elles préviennent, ou qu'elles répriment à chaque instant?

# TROISIEME PARTIE

*Division du droit de nature.*

On peut adapter à la jurisprudence naturelle la division aussi simple que lumineuse, que Justinien a employée dans ses Institutes pour le droit civil. Tout droit, dit-il, regarde ou les personnes, ou les choses, ou les actions.

*Des personnes.*

Les personnes diffèrent à raison de leur état. On peut rapporter cette distinction d'état à trois chefs principaux, qui sont l'état de liberté, l'état de famille, l'état de société civile.

## CHAPITRE I.

*De la liberté.*

Nous avons déjà vu que le droit de la liberté n'est pas un droit illimité de faire tout ce que l'on veut. Le pouvoir moral ne s'étend pas autant que le pouvoir physique, puisqu'il le resserre et le détermine. En supposant un homme seul dans un isle déserte, cet homme ne seroit pas affranchi de tout devoir. Il devroit le culte d'adoration et d'obéissance à l'Etre suprême. Il seroit obligé par la loi de nature d'employer convenablement son travail et son industrie pour sa propre conservation, d'user avec mesure des aliments qu'il se procureroit, de combattre les mouvements de l'impatience, de repousser tout sentiment de désespoir, et de supporter avec constance la rigueur de son sort. En supposant trois ou quatre familles indépendantes rassemblées par hasard en un coin de terre isolé, et dans l'état qu'on appelle de nature, ces familles devroient s'entr'aider dans leurs besoins. L'amour du prochain si étroitement prescrit par la loi de nature, et si conforme aux sentimens d'un coeur humain, ne doit pas être stérile. Les hommes doivent se prêter une main secourable dans leurs nécessités, et il faudroit renoncer à l'humanité pour méconnoître une si douce obligation. Ces familles seroient donc assujetties à tous les devoirs de ju-

stice et de bienfaisance, que la loi naturelle prescrit à tout homme à l'égard de ses semblables.

Comme cet état de nature ne sauroit être un état permanent, les Jurisconsultes Romains ont envisagé la liberté en tant qu'elle est opposée à l'esclavage, et qu'elle peut avoir lieu dans l'état civil, sous lequel vivent toutes les nations policées, et qui est sans contredit le plus convenable au bien-être du genre humain.

La liberté, disent-ils, consiste dans le pouvoir de faire ce que l'on veut, à la reserve de ce que la loi défend, ou que la violence empêche de faire. (*Inst. de jur. person.*)

La violence ôte l'exercice de la liberté, mais elle ne dépouille pas de l'état de liberté. L'homme libre qui tombe entre les mains d'un brigand, conserve l'état et les droits de la liberté, quoique la violence du brigand lui en ôte l'exercice.

Les restrictions que les loix mettent au pouvoir de faire ce que l'on veut, ne détruisent pas cet état de liberté. La liberté considérée comme un droit, n'est pas le pouvoir physique de faire tout ce qui plait, ainsi qu'on l'a déja remarqué, mais un pouvoir moral, restreint dans son origine par la loi de nature, et susceptible des restrictions que les loix y peuvent ajouter pour le bon ordre et l'avantage de la société.

Vous dites que l'homme tient sa liberté de la nature, mais il tient aussi de la nature la sociabilité. Ses inclinations, ses facultés, ses besoins ont un rapport marqué à l'état de société, dont sa conservation, sa sureté, son bien être dépendent en grande partie. Il faut donc que ces deux qualités également fondées sur la nature de l'homme se concilient et se rapprochent de manière que l'une ne nuise pas à l'autre. La société ne peut subsister sans loix; le pouvoir illimité de faire tout ce qui plait sans aucun égard aux loix seroit destructif de la société. La saine raison veut donc que ce pouvoir soit subordonné aux loix. La liberté par conséquent cesse d'être un pouvoir moral ou un droit, dès le moment que par son opposition aux loix elle tend à troubler l'ordre de la société. C'est ici le lieu d'appliquer ce beau mot du Philosophe Romain: *servi legum sumus, ut liberi esse possimus.*

## CHAPITRE II.

### *De la servitude.*

Les Jurisconsultes ont défini la servitude une constitution du droit des gens, par laquelle un homme est assujetti au domaine d'autrui contre nature : c'est-à-dire que la servitude ou l'esclavage est un état qui a été introduit par une coûtume générale des peuples, et non par la loi de nature.

On peut concevoir de deux manières très différentes le domaine d'un maître sur son esclave, ou comme un pouvoir absolu et illimité de disposer à son gré et sans menagement de la personne de l'esclave, tout ainsi qu'on dispose d'un cheval ; ou simplement comme un droit perpétuel de disposer du travail et de l'industrie d'un esclave, et d'en tirer tous les services qu'un homme peut raisonnablement exiger d'un autre homme, à la charge de le nourrir et de l'entretenir convenablement.

L'esclavage conçu sous la première idée blesse visiblement les droits imprescriptibles de l'humanité. Rien de plus revoltant que ces anciennes dispositions, qui dégradoient la condition des esclaves, jusqu'au point de ne plus les compter au rang des hommes, et qui par un excés encore plus odieux statuoient que quelque traitement que fit un maître a son esclave, il ne lui faisoit point d'injure, comme si un homme tombant dans l'esclavage, perdoit à l'égard de son maître tous les droits de l'humanité.

La servitude conçue sous la seconde idée n'a rien qui répugne par soi-même au droit de nature. Car la loi naturelle ne défend pas qu'un homme puisse acquérir un droit perpétuel sur les services d'un autre homme, de la manière dont nous venons de l'expliquer. La loi de nature ne fait naître personne par elle-même dans la servitude, et c'est en ce sens que les Jurisconsultes disent que la servitude a été introduite contre nature ; mais la loi de nature ne reprouve pas indéfiniment les institutions positives, par lesquelles la servitude s'est établie parmi les hommes. Il faut pourtant avouer, que la dureté, l'orgueil, l'avarice des maîtres rend le plus souvent la condition des esclaves si rude et si malheureuse, qu'on ne peut y penser sans frémir ; et on a bien raison de regarder l'abolition de l'esclavage dans la plûpart

des états, comme un bienfait signalé, dont l'humanité est redevable à la douceur de l'esprit du Christianisme.

## CHAPITRE III.

### *De l'état de famille.*

L'état de famille est un état de société: et cette société est visiblement conforme aux vues de la nature. L'état de famille prouve donc que l'homme n'est pas un animal sauvage de sa nature. L'homme né, nourri, élevé dans le sein de sa famille ne tient de la nature aucun principe de raison ou de sentiment, qui le pousse dans les bois pour y vivre solitairement. Au contraire pourroit-il s'arracher sans douleur à la tendresse d'un père et d'une mère, à la douceur qu'il goûte à les voir et à les aimer, aux sentiments de l'affection qui l'unissent à ses frères? Ne sent-il pas à chaque instant le besoin qu'il a de ses semblables non seulement pour les nécessités, mais encore pour l'agrément de la vie? Tout l'invite ainsi à rester dans sa famille, et s'il en sort, ce n'est que pour former une nouvelle famille qui conservera une liaison et une correspondance naturelle avec la famille Mère dont elle sort. Tel est l'ordre de la propagation du genre humain, et cet ordre ne dévoile-t-il pas d'une manière aussi simple que satisfaisante l'origine des sociétés?

Il est juste et immuablement juste que tout soit dans l'ordre. Tel est le fondement et le premier principe de la loi naturelle. Il faut donc qu'il y ait un ordre et par conséquent un chef dans la famille. L'autorité du chef de famille est ainsi avouée de la droite raison et conforme à l'ordre naturel. Cette autorité peut être considérée rélativement à la femme, aux enfans, aux domestiques.

La société de famille comprend d'abord l'union conjugale du mari et de la femme, la première et la plus intime de toutes les unions. Cette société, quoiqu'elle ne soit composée que de deux personnes, veut un chef, et ce chef est le mari. La nature en formant les deux sexes a donné à l'homme une supériorité décidée de raison, de courage, et de force, qui est comme le titre de la supériorité, d'empire, et de direction qu'elle lui attribue dans cette société. La voix de tous les peuples, le sentiment unanime des sages et des législateurs de l'antiquité s'accordent à reconnoître

cette supériorité dans l'homme, et les oracles de la révélation confirment pleinement cet accord des Philosophes et des peuples. C'est donc en vain qu'un moderne Ecrivain très-estimable d'ailleurs prétend établir une parfaite egalité de droit à cet égard entre le mari et la femme. Selon lui tout dépend de la convention des époux, ils peuvent convenir d'être en commun et en toute parité les chefs de la famille sans subordination de l'un à l'autre, ou d'attribuer indifféremment la qualité de chef à l'un des deux. Ce sentiment répugne à l'idée de l'ordre qui ne souffre pas de société anarchique; et en effet si le père, et la mère convenoient d'être en toute parité les chefs de la famille, conviendroient-ils si aisément et seroient-ils toujours d'accord dans tous les détails concernant l'éducation de leurs enfans? Quelles suites funestes n'auroient pas la différence ou l'opposition des vues et des sentiments sur un objet si délicat et si important? Auquel des deux les enfans devroient-ils entendre? La nature même en attribuant aux deux sexes des qualités si différentes n'indique-t-elle pas suffisamment la diversité de leurs fonctions, la nécessité d'un chef, et le sujet en qui cette prérogative doit résider? L'économique de Xénophon présente à cet égard des vues plus saines que Cicéron avoit adoptées dans ses livres de la République. Au reste le paradoxe du Philosophe moderne prouve de plus en plus combien la raison est sujette à s'égarer. La révélation décide ce qui seroit un sujet éternel de disputes entre des Philosophes, et plus on approfondit ce qu'elle décide, plus on a lieu de se convaincre que c'est toujours ce qu'il y a de plus conforme aux lumières les plus pures de la raison. Au sentiment de cet Auteur opposons un principe plus vrai, que partout où il y a une société fondée sur la loi de nature, il doit y avoir un chef par droit de nature.

Il dépend à la vérité du libre consentement de la femme de se donner un époux, mais non de lui accorder ou refuser l'autorité qu'il doit avoir en qualité d'époux. Une fois que l'homme est revêtu de cette qualité par le choix libre de la femme, c'est la loi de nature fondée sur la nécessité de l'ordre, qui lui attribue toute l'autorité qui convient au chef pour la conservation et le bon ordre de la famille.

En supposant une famille isolée et indépendante, une sorte de pouvoir souverain se joint par la loi de nature à la

qualité de chef de famille ; car la famille est une société, et une société ne peut subsister sans une autorité en dernier ressort. Les anciens Patriarches jouirent autrefois de cette autorité souveraine dans leurs familles.

Dans les familles qui composent un état de société civile, l'autorité souveraine réside dans le corps de la République ou dans le Prince, suivant la différente constitution du gouvernement. Dès lors les particuliers ne retiennent que l'autorité qui leur convient en qualité de chefs de famille, dont l'exercice même est subordonné aux loix de l'état.

Le pouvoir du mari sur la femme a été plus ou moins étendu chez différens peuples et en différens temps. Le mari a joui à Rome pendant long temps du pouvoir de punir de mort sa femme en certains cas. C'étoit un pouvoir attribué par la loi ou la constitution de l'état, et le mari l'exerçoit non comme époux, mais comme juge et magistrat. On dira peut être que le mari pouvoit avoir conservé ce pouvoir comme une suite du droit primitif. Mais il est clair que les pères de famille en formant une société civile ne pouvoient conserver le pouvoir souverain dont ils jouissoient avant l'association. Donc s'ils en ont retenu quelques droits, ce n'a pu être qu'en vertu des loix de l'association ; dès-lors ce droit est fondé sur un nouveau titre, c'est-à-dire sur la concession expresse ou tacite de la loi.

## CHAPITRE IV.

### *Reflexion sur un passage du traité* des Corps politiques *au sujet de la répudiation.*

L'Auteur du traité *des Corps politiques* en parlant de la répudiation convient qu'elle est défendue par les loix de la Religion dans l'Eglise Catholique, et que cela doit suffire. Mais il ne laisse pas que de mettre en problême si, la Religion a part, elle ne seroit pas de quelque utilité au but de la politique, et il semble pencher pour l'affirmative. Il avoue pourtant que dans un long cours de siècles, c'est à-dire dans tout le temps que Rome eut des moeurs, on ne vit aucun exemple de répudiation, quoiqu'elle fut permise par les loix. En résumant le discours de l'auteur, on trouvera qu'il en résulte deux choses, l'une que la répudiation est pour le moins inutile chez un peuple qui a des moeurs ;

l'autre que chez un peuple corrompu la répudiation peut tout au plus servir à prévenir quelques inconvénients en certains cas. A l'égard du premier chef il faut ajouter, que la répudiation seroit non seulement inutile, mais encore pernicieuse, en ce qu'elle favoriseroit des penchants que l'indissolubilité du mariage préviendroit ou étoufferoit dès leur naissance. A l'égard des inconvénients particuliers que la répudiation pourroit peut-être prévenir chez un peuple corrompu, il en seroit comme de ces drogues qui ne rémédient à un mal passager que pour plonger dans un mal plus grand. Il faut alors remonter à la source, rémédier à la corruption, et rétablir les moeurs. Ces inconvénients ne peuvent donc être allegués plausiblement contre l'indissolubilité du lien conjugal, qui tend à établir entre les époux la parfaite intimité de coeur, d'esprit et de sentiment, et qui est de toute autre nature que ces associations passagères, qui ne sont fondées que sur le plaisir, la convenance ou l'intérêt. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter plus amplement de cette matière.

## CHAPITRE V.

### *Du pouvoir paternel.*

L'Autorité paternelle est fondée sur la nature, et tous les peuples l'ont reconnue. Dieu auteur de la nature a institué l'union conjugale pour perpétuer le genre humain. L'homme qui a des moeurs et qui règle sa conduite par les lumières de la raison, ne contracte pas le mariage dans la vue d'assouvir une passion brutale, il se propose pour fin principale de seconder les desseins du Créateur en donnant l'être à ses semblables.

L'Enfant naît dans un etat de foiblesse et d'impuissance totale; il ne peut rien pour la conservation de ses jours. Le Créateur l'a-t-il donc oublié, et cet enfant sous l'empire d'une Providence bienfaisante est-il de même condition que si le hasard eut présidé à sa naissance? Non. La raison fait un devoir aux pères et aux mères de veiller à la conservation de leurs enfans, et la tendre affection que la nature leur inspire pour les fruits de leur union, est dans les

desseins de la Providence un moyen aussi doux qu'efficace pour en assurer l'accomplissement.

L'enfant qui naît est un être doué de la faculté du sentiment et de la raison. Mais la raison ne se développe que lentement avec l'âge; le sentiment au contraire se produit tout-à coup, il est le germe des passions qui ne tardent pas à éclorre, et qui ne manquent guère d'obscurcir les lumières de la raison naissante si on n'a soin d'en réprimer à temps les saillies; voilà donc dans cet enfant un besoin naturel d'instruction et de correction pour cultiver ses facultés naturelles, et lui apprendre à en faire un usage convenable pour lui et pour les autres. Le père est chargé de ce soin, il tient donc de l'ordre de la nature l'autorité nécessaire pour s'en acquitter.

L'enfant qui naît est un être social. Il n'est pas fait pour aller à la pâture, aussi-tôt qu'il pourra se trainer sur quattre pattes, mais pour entretenir les liaisons qui doivent l'attacher à ses semblables. Or quelles liaisons plus naturelles que celles qui attachent l'enfant à son père, à sa mère, à ses frères? Telle est la première place que la nature lui marque dans la société; place qui exige de sa part la dépendance convenable du chef de la famille pour coopérer à l'ordre qui doit y regner.

L'autorité des pères et des mères sur leurs enfans est ainsi fondée sur l'ordre de la nature. Le Créateur ayant voulu qu'ils fussent comme les seconds auteurs de la vie qu'ils donnent à leurs enfans, a aussi voulu qu'ils fussent comme les représentans de sa Providence à leur égard, en les chargeant de les conduire et de les gouverner. C'est sur ce double titre qu'est fondée la dépendance où sont les enfans de leurs pères et mères. On a prétendu que les enfans ne doivent rien aux auteurs de leurs jours pour cause de la naissance, par la raison qu'un fruit détaché de l'arbre ne doit rien à la plante qui l'a porté. Cette raison ne paroît pas entiérement convaincante, il n'est pas dit jusqu'à présent qu'un enfant ne soit qu'un végétable.

## CHAPITRE VI.

### *Des bornes du pouvoir paternel.*

Pour reconnoître quelles sont les bornes du pouvoir des pères et des mères sur leurs enfans il faut distinguer avec Pufendorff entre le pouvoir d'un père considéré précisément comme père, et celui qu'il a en tant que chef de famille; comme aussi entre les pères de famille vivans dans l'indépendance de l'état de nature, tels qu'étoient les anciens Patriarches, et ceux qui sont membres de quelque société civile. Quant à ceux-ci les droits civils de la puissance paternelle sont réglés par les loix de chaque état; et notre objet n'est pas d'entrer dans ces details.

Un père comme tel étant mis par la nature même dans une obligation indispensable de bien élever ses enfans, son pouvoir, dit Pufendorff, doit être aussi étendu qu'il est nécessaire pour cette fin. Or tout pouvoir qui dérive ainsi d'une fin à laquelle les hommes sont dirigés par la nature, en tant que ce pouvoir est un moyen nécessaire pour y parvenir, c'est ce que j'appelle un pouvoir fondé sur la loi de nature et par conséquent établi sur l'ordre de Dieu auteur de la loi de nature.

L'autorité paternelle ayant pour but la conservation et la bonne éducation des enfans, il s'ensuit que cette autorité est une autorité de direction, et non un pouvoir despotique de disposer arbitrairement des enfans, comme on dispose des animaux que Dieu a créés pour le service de l'homme.

Ainsi ce pouvoir, dit encore Pufendorff, ne donne pas au père le droit de défaire un enfant dans le sein de sa mère, ni de le tuer ou de l'exposer après qu'il est venu au monde. Il suit de là, que quoique les loix de la Chine autorisent, à ce qu'on dit, les pères à se défaire des enfans qui leur seroient à charge, un père ne peut profiter d'une telle permission ou tolerance, sans violer la loi de nature.

Le pouvoir paternel ne renferme pas non plus par lui-même le droit de vie et de mort, mais seulement le droit d'infliger des chatiments modérés, plus ou moins forts suivant l'exigence des cas. C'est à quoi les loix civiles ont eu soin de pourvoir.

„ Dans l'indépendance de l'état de nature, dit Pufendorff, les pères en tant que chefs de famille étoient comme princes chacun chez soi. Ainsi tant que les enfans demeuroient dans la famille, ils devoient obéir à leur père comme à celui qui avoit en main le pouvoir souverain de cette petite société.

Nous avons déja remarqué, que par la nature des choses il faut dans la société une autorité en dernier ressort, sans quoi la société ne sauroit subsister. Dans l'indépendance de l'état de nature celui qui a la direction de la famille ne sauroit y maintenir l'ordre sans l'autorité nécessaire pour cet effet. Cette autorité est donc fondée sur la loi qui autorise les moyens nécessaires pour la fin qu'elle prescrit. Si la loi de nature impose l'obligation, elle confère l'autorité nécessaire pour la remplir.

„ Mais, continue Pufendorff, lorsque les pères de famille furent devenus membres de quelque société civile, cet empire domestique aussi bien que les autres droits de l'état de nature, furent réduits à certaines bornes plus ou moins étroites selon que le demandoit l'ordre et la constitution du gouvernement. En quelques pays les pères de famille conservèrent le droit de vie et de mort sur leurs enfans; mais on les en dépouilla en d'autres endroits, et cela pour empêcher qu'ils n'en abusassent d'une manière préjudiciable au bien public, ou qui tournât à l'oppression des enfans, ou de peur que des crimes funestes à la société ne demeurassent impunis par l'indulgence des pères, ou enfin pour épargner à un père la triste nécessité de prononcer lui même la sentence de mort contre de si chers coupables.

Il est clair que dans l'état civil les pères de famille ne pouvoient conserver les droits de la souveraineté; et par conséquent partout où ils en ont retenu quelque portion, ils n'en ont pu jouir que par la concession expresse ou tacite de l'état.

L'Auteur explique enfin les dévoirs généraux et imprescriptibles des pères et des mères envers leurs enfans: „ Un père et une mère, dit-il, doivent nourrir et entretenir leurs enfans .... ils doivent former le corps et l'esprit de ces jeunes créatures par une bonne éducation qui les mette en état d'être utiles à la société humaine en général et à l'état en particulier; qui les rende sages, prudens,

„ de bonnes moeurs. Ils doivent leur faire embrasser de „ bonne heure une profession honnête et convenable, éta- „ blir et pousser leur fortune autant qu'ils en ont le mo- „ yen, et qu'ils le peuvent raisonnablement.

Nous avons expliqué ailleurs ces devoirs dans le plu grand détail. *Voy.* Tom. I.

## CHAPITRE VII.

### *Considerations sur l'état de famille : conséquences qui en dèrivent.*

L'état de famille prouve 1. qu'il est des sociétés qu'on peut appeller naturelles et qui appartiennent effectivement à l'ordre et à la loi de nature, quoiqu'elles supposent quelque fait ou engagement positif et arbitraire qui concourt à leur formation. Car on ne doit pas seulement regarder comme naturel ce qui convient à une chose au premier instant de sa production ; autrement il faudroit dire qu'il n'est pas naturel à un oiseau d'avoir des plumes, que l'usage de la raison n'est pas naturel à l'homme ec. ; mais on regarde avec raison comme naturel tout état auquel une chose tend par la destination de la nature, c'est à-dire par le progrès, l'accroissement et le développement des facultés naturelles. C'est ainsi que le mariage a toujours été considéré comme fondé sur la loi et sur l'institution de l'Auteur de la nature, et l'état de famille comme un état naturel, quoique le mariage ne puisse être contracté, que par l'engagement libre et positif des époux qui s'unissent.

2. La société de famille étant fondée sur le droit de nature, il s'ensuit que l'autorité du père de famille, en tant que tel, dérive du même droit. Chargé de maintenir l'ordre dans cette petite société, la nature en lui en imposant l'obligation, lui en confère le pouvoir, suivant le principe de Pufendorff déja connu des anciens. Ainsi quoique l'homme ne devienne chef de famille que par le consentement libre de la femme qui s'unit à lui, néanmoins il tient non de sa femme, mais du droit de nature le pouvoir attaché à la qualité de chef, dans ce qui est précisément de son ressort.

3. Ce n'est donc pas toujours la même chose, conférer une qualité, une charge, un emploi, et conférer le pouvoir attaché à cette qualité, charge ou emploi. Quelquefois celui

qui confère la charge, confère aussi tout le pouvoir qui y est attaché : quelquefois celui qui confère la charge, ne fait que nommer, choisir, ou désigner le sujet qui la doit remplir. Pour distinguer ces deux cas il faut voir si la loi attribue quelque pouvoir à la place dont il s'agit, ou si elle n'en attribue point. Lorsque la loi n'attribue aucun droit à la place, le pouvoir ne peut venir que de celui qui la confère ; c'est ainsi que le commissionaire n'a d'autre droit que celui qui lui est attribué par ses commettans. Mais lorsque la place, la qualité, la charge a un pouvoir attribué par une loi ou naturelle, ou divine, ou humaine, alors celui qui confère la qualité, n'est pas censé par cela même conférer le pouvoir, puisque ce pouvoir dérive de la loi qui l'attache à la place ou à l'emploi. Quand le Consul nommoit à Rome un Dictateur, il ne lui conféroit pas le pouvoir, dont le Dictateur devoit jouir, et qu'il tenoit de la loi. Il n'est pas nécessaire de citer d'autres exemples. Mais il faut remarquer que lorsque les droits d'une place sont fondés sur une loi humaine, et que c'est le Législateur souverain qui confère la place, alors ce souverain Législateur est censé conférer la place, et les droits attachés à la place. Car les droits qui dépendent d'une loi, dépendent de celui qui est auteur de la loi, et qui peut l'étendre ou la restraindre, selon qu'il le juge à propos.

4. L'état de famille présente un caractère de supériorité d'un coté, et de subordination de l'autre sans préjudice de l'égalité de nature. D'où il suit que l'égalité de nature peut subsister entre les hommes avec le droit de commander dans les uns, et l'obligation d'obéir dans les autres. La preéminence du pouvoir ne peut nuire à cette égalité de nature, que lorsqu'elle se rapporte toute entière à celui qui en jouit et non lorsqu'elle tourne aussi à l'avantage et au bien être des inférieurs, et qu'elle a des devoirs à remplir à leur égard. Loin qu'une telle autorité blesse l'égalité de nature, elle est au contraire d'une nécessité absolue dans l'état de société pour maintenir les droits de cette égalité en faveur de chaque individu, contre la violence et l'oppression.

## CHAPITRE VIII.

### *De l'état de Société.*

I. L'homme naît dans l'état de société, puisqu'il naît dans l'état de famille. Il est retenu dans cet état par l'aptitude, par le besoin, par le penchant; trois indications ou caractères d'une destination naturelle. L'aptitude se deploie surtout par la faculté de la raison et par celle du langage; la première est par elle-même un principe de communication; l'autre un moyen de l'entretenir. Le besoin fortifie ce lien d'union entre les hommes par les secours qu'ils se prêtent mutuellement. Enfin le sentiment et la raison dans l'homme sont accompagnés de penchants et d'inclinations, qui les portent à rechercher la compagnie de leurs semblables, et leur font gouter une satisfaction aussi pure que solide dans l'exercice de la justice, de la bienfaisance et de la reconnoissance que l'état social établit entr'eux. Si ces nobles sentimens étoient étrangers à l'homme, si la nature n'en avoit pas placé le germe dans le coeur humain, l'expérience séroit aussi peu propre à les réveiller en nous, qu'à nous donner les sentimens analogues à un sens que la nature nous auroit refusé. Les prétendus Philosophes qui font de l'homme un être naturellement agreste et sauvage, ne nient pas que les castors et les abeilles ne se rassemblent par un instinct de la nature. Or je leur demande, si la nature eut voulu faire de l'homme un être social, pourriez-vous imaginer des facultés et des inclinations plus convenables à l'état de société, que celles dont la nature nous a réellement dotés? Il y a donc de l'humeur à reconnoître sans peine dans l'instinct des abeilles, un principe naturel qui les porte à se réunir en commun, et à ne pas vouloir reconnoître dans les facultés et dans les inclinations de l'homme les rapports marqués qu'elles ont à l'état de société. Aristôte non moins profond que nos Philosophes à paradoxes, a pensé plus sagement, et a reconnu que la société des abeilles n'est qu'une foible image de celle que la nature a établie entre les hommes.

II. La société est ainsi comme un centre commun, où les penchants et les facultés des individus vont se réunir par leur tendance naturelle. En effet tous les hommes tendent à leur conservation, à leur perfection et à leur bien

être : et cette tendance les fait concourir naturellement à former des associations, d'où rejaillissent ensuite les secours mutuels, qui leur en procurent les moyens les plus sûrs et les plus aisés.

III. L'état social considéré en général et indépendamment des différentes formes d'association, n'est donc pas un état factice, et d'une institution purement arbitraire. L'homme naît en cet état, il y est retenu par les liens du besoin et de l'inclination ; il y est comme circonscrit par la nécessité de la coëxistence avec ces semblables. Car pour peu qu'un canton se peuple, il faut bien que les hommes se voient et se rencontrent. Le progrés, le développement des facultés de l'homme amène naturellement à cet état. Donc cet état n'est pas accessoire ou étranger, mais naturel suivant l'acception que nous avons expliquée dans le dernier chapitre.

IV. L'état social étant fondé sur la destination naturelle des facultés de l'homme, il est par cela même conforme à l'ordre, et par conséquent à la loi de nature. Car la droite raison ou la loi naturelle ne peut qu'autoriser un état, sans lequel les hommes ne pourroient ni pourvoir convenablement à leur propre conservation, ni perfectionner leurs facultés, ni seconder les inclinations bienfaisantes dont ils sont doués, ni jouir enfin des avantages de cette communication réciproque et si touchante, que la raison et le sentiment tendent à établir entre des êtres capables de connoître et d'aimer.

V. Le but de la société étant de procurer aux hommes la sureté, la suffisance, la paisible jouissance des droits de l'humanité, il est évident qu'un tel objet exige nécessairement un certain ordre dans la société, et par conséquent une autorité publique pour diriger les particuliers qui la composent, et réprimer les attentats de ceux qui en voudroient troubler l'harmonie. Il en est ici du moral comme du physique. L'ensemble des plus grandes forces ne suffit pas pour produire les effets avantageux qu'on en peut attendre, il faut de plus que ces forces conspirent et agissent dans la direction convenable. La société ne sauroit donc subsister sans un agent qui imprime aux forces particulières la direction convenable à l'objet de la société.

VI. Il suit de là, que cette autorité publique nécessaire pour maintenir l'ordre dans la société, dérive du droit

de conservation et de défense inhérent à la société. Il est clair, que si les individus ont un droit naturel à leur conservation, à leur sureté et à leur défense, on ne sauroit contester ce droit à la société qui renferme un si grand nombre de familles, et d'individus, dont la conservation dépend de celle de la société. L'autorité publique dans la société est donc fondée sur le droit de nature, c'est-à-dire sur le droit naturel de la conservation, de la défense, de la jouissance paisible des droits de l'humanité.

VII. Ainsi comme le droit de conservation et de défense ne dépend, ni ne résulte d'aucun pacte antérieur, l'autorité publique inhérente au droit de conservation, n'en dépend non plus, ni n'en résulte aucunement. Tout pouvoir nécessaire pour maintenir des droits naturels est fondé sur la loi de nature, et les droits d'un tel pouvoir, suivant la sage remarque de Pufendorff, s'étendent autant qu'il est nécessaire pour parvenir à une telle fin.

VIII. Loin que l'autorité publique de la société soit un résultat des pactes de ceux qui la composent, qu'au contraire si ces particuliers convenoient entr'eux de ne vouloir point reconnoitre d'autorité publique, un tel pacte, comme dit Victoria, seroit nul et de nulle valeur, en tant que contraire au droit naturel que toute société a d'être revêtue du pouvoir nécessaire pour veiller à sa conservation et à se défense.

IX. Supposons une centaine d hommes, indépendans les uns des autres, que le hasard rassemble dans une isle déserte, ou sur une pointe de rocher inconnue au reste des humains, et qui se jetent dans un vaisseau abandonné que les vagues viennent d'amener à la cote. Ces hommes sont assujettis à une communication réciproque par la nécessité de leur coëxistence dans le vaisseau, par le besoin de l'assistance qu'ils peuvent se prêter mutuellement, par un effet de ces inclinations sociales qui accompagnent tout être doué de raison. Voilà donc une petite société flottante sur les eaux, isolée et séparée pour quelque temps de tout le monde connu. Cette société, cet assemblage d'individus a certainement un droit à sa conservation et à sa défense. Dira-t-on que ce droit dérive des pactes que ces individus feront entr'eux? Non: ce droit est dans la société avant tout pacte; c'est de la nature même, qu'elle tient ce droit, et par conséquent le pouvoir d'employer les moyens nécessaires pour sa sureté, sa conservation et sa défense. Si avant tout pacte quelqu'un

de ces individus s'avisoit de troubler et d'inquiéter les autres par de mauvais procédés, dira-t-on que le corps de la société n'a pas le droit de réprimer les attentats de cet homme turbulent et audacieux ? Si dans le nombre de ces hommes rassemblés il s'en trouve quelqu'un d'une habileté reconnue pour la manoeuvre, dira-t-on que la société n'a pas le droit de l'obliger à prendre le gouvernail ? Le consentement des particuliers pourra bien être nécessaire pour régler une forme d'association, pour déférer l'autorité à un conseil ou à un chef seul, mais il ne suit pas de là que l'autorité considérée en elle-même dépende des pactes que ces particuliers peuvent faire entr'eux. Cela est si vrai que si ces cent individus faisoient un réglement à la pluralité de quatre vingt dix neuf contre un opposant, ce réglement ne laisseroit pas que d'avoir toute sa force rélativement même à l'opposant ; sans quoi ce seul opposant pourroit impunément troubler l'ordre nécessaire à la conservation de cette société. Or il est incontestable, que si l'obligation de se soumettre au réglement n'étoit qu'une pure obligation de pacte, le réglement de la société n'auroit aucune force à l'égard de l'opposant, puisque les pactes n'obligent que ceux qui y consentent. Cette foible image d'une société naissante nous autorise à conclure, que les loix de l'autorité publique n'obligent pas simplement en qualité de conventions entr'égaux, mais comme des ordres qui émanent d'une autorité supérieure, à laquelle tous les membres de la société doivent être soumis, et qui par cela même a le droit de contraindre les refractaires à l'obéissance.

X. L'autorité ne feroit d'aucun usage pour assurer la tranquillité publique, si elle demeuroit comme errante et dispersée dans le corps de la société, et si elle n'étoit déposée entre les mains d'une personne physique ou morale, pour en exercer les fonctions, et la diriger convenablement au bien commun. Une autorité que l'on concevroit résider vaguement dans une multitude d'individus, laisseroit cette multitude dans un état de parfaite anarchie ; nul pouvoir pour diriger et pour contenir ; les forces particulières mues par des intérêts opposés seroient dans un conflit perpétuel, et loin de s'entr'aider elles se détruiroient mutuellement. Il est incontestable que nulle société ne peut subsister sans ordre, et l'ordre exige non seulement l'unité de la fin, mais encore l'unité d'un principe moteur qui dirige à la fin.

XI. C'est donc avec raison que Grotius distingue deux sujets de l'autorité publique (*du droit de la guer. l. I. c. III. §. VII.*), l'un commun, l'autre propre : distinction qu'il a soin d'éclaircir par un exemple tiré des facultés naturelles. C'est ainsi que la faculté de voir réside dans le corps animal et dans l'oeil en particulier; dans l'animal comme dans le sujet commun, dans l'oeil comme dans le sujet propre. L'oeil est le sujet propre de la vue, parce que dans l'animal l'oeil seul est doué de la puissance de voir; néanmoins la vue ne laisse pas que d'être dans l'animal comme dans le sujet commun, parce que la puissance de voir n'a pas été donnée à l'oeil pour l'oeil seul, mais pour la conservation et le bien-être de tout le corps. On peut de même distinguer le sujet commun et le sujet propre de l'autorité publique. Le sujet propre est l'individu ou le corps moral, en qui cette autorité réside exclusivement, comme la puissance de voir dans l'oeil seul. Le sujet commun est le corps de la société, puisque cette autorité dérive de la loi de nature pour la conservation et le bien-être de la société.

XII. Cette distinction est fondée en nature. Car d'un côté l'autorité publique résultant du droit de conservation inhérent à la société, elle se trouve placée dans la société comme dans son sujet commun; on ne sauroit en effet concevoir une autorité publique hors de l'état de société, ou non rélative à cet état. D'un autre côté cette autorité n'étant inhérente a la société que pour sa conservation et son bien-être, la droite raison dicte qu'elle doit résider dans un sujet propre, soit individu, soit corps moral, qui puisse en exercer les fonctions en gouvernant la multitude et la dirigeant au bien commun de la société. Il faut pour le maintien de l'ordre que l'autorité qui dérive de la fin, se concentre dans un agent revêtu de tout le pouvoir nécessaire pour diriger la société à cette fin.

XIII. L'autorité placée dans un sujet propre de manière à pouvoir lui donner la direction et l'activité convenable, est ce qui constitue le gouvernement. Il est aisé d'apercevoir ainsi une liaison et comme une progression naturelle entre les idées de société, d'autorité et de gouvernement. La société par le droit naturel de conservation exige l'autorité publique, l'autorité publique ne peut s'exercer sans gouvernement. L'autorité du gouvernement étant donc un moyen nécessaire pour la conservation et le bon ordre de la

société, dérive du même droit que celui de la conservation et de l'ordre dans la société.

XIV. Quoique la nécessité d'un gouvernement pour la conservation et le bon ordre de la société exige que l'autorité publique réside dans un sujet propre, elle ne détermine pas toujours précisément par elle-même ce sujet propre, en qui l'autorité doit résider. Ainsi dans une multitude encore anarchique la désignation de ce sujet, soit individu, soit corps moral, pourra dépendre du consentement de la multitude, comme on en vit autre fois un exemple chez les Mèdes. Mais une fois que cette désiguation est faite, l'autorité du chef, et les droits de cette autorité ne dépendent aucunement du consentement de la multitude, elle est fondée sur la nature des choses, qui veut une autorité en dernier ressort pour le bon ordre de la société.

XV. Cette autorité en dernier ressort peut être placée ou dans le corps même du peuple, ou dans les principaux de la nation, ou dans un chef seul. D'où naissent les trois formes simples et primitives de gouvernement. On peut aussi comme dans les gouvernements mixtes concevoir les droits de l'autorité publique partagés entre différentes personnes ou différens corps; mais alors même la réunion de ces personnes ou de ces corps forme comme un sujet propre, où l'autorité publique réside dans toute sa plenitude.

XVI. Quoique dans la démocratie l'autorité publique réside dans le corps du peuple, comme dans le sujet propre, cela n'affoiblit aucunement la distinction que fait Grotius entre le sujet commun et le sujet propre de l'autorité. Car on peut considérer le peuple sous deux points de vue différens, ou comme une multitude d'individus pris séparément, et comme un à un; ou en tant qu'ils se réunissent en un corps pour délibérer en commun et former les réglemens qu'ils jugent convenables à leur association. La multitude sous le premier point de vue est le sujet commun de l'autorité: sous le second elle en est le sujet propre, puisqu'alors il y a un point de réunion où l'autorité publique se concentre, et que le conseil assemblé soit par l'unanimité, soit par la majorité des suffrages, règle, décide, ordonne et déploye ainsi l'activité nécessaire au gouvernement. Or en ce cas l'autorité est attachée à la volonté générale, déclarée par l'unanimité ou la majorité des voeux, puisque l'ordre qui en émane, oblige ceux mêmes qui ne seroient pas inter-

venu à l'acte, ou qui n'y auroient pas consenti, et qu'il oblige ainsi en qualité de loi, et non en qualité de convention.

XVII. Cette forme de gouvernement peut avoir lieu sans inconvénient dans une société peu nombreuse, dont tous les membres peuvent se rassembler aisément, et délibérer en commun sur tous les objets qui concernent leur association. Mais elle devient impraticable dans un état de plus grande étendue, qui renferme non seulement des villages et des bourgs, mais encore des villes et des provinces. Il faut alors nécessairement resserrer le nombre de ceux qui doivent présider au gouvernement.

XVIII. Cela est si vrai qu'on ne trouvera peut-être pas d'exemple d'une démocratie parfaite et absolue dans les états même les moins étendus. J'entens ici par démocratie parfaite et absolue celle, où tous les individus qui dans l'état de nature pourroient jouir des droits de la liberté naturelle, seroient admis sans exception à donner leur suffrages dans l'assemblée générale, dépositaire de l'autorité en dernier ressort. Or c'est ce qui n'arrive nulle part. D'abord les femmes en sont exclues; ce sont pourtant des individus de la nature humaine. Les jeunes gens n'y sont admis que passé un certain âge, et long-temps après que moyennant l'usage de la raison ils seroient à portée de jouir des droits de la liberté naturelle. On exclut aussi généralement ce qu'on appelle la vile populace, et ce sont pourtant des hommes qui n'auroient pas moins de droit que les riches à la possession de leur liberté. Tous ces gens vivants dans la démocratie sont assujettis à l'autorité publique, sans y avoir la moindre part, ils ne sont que les sujets du conseil suprême qui ordonne en dernier ressort; ils ne sont pas moins soumis à l'autorité de ce conseil que les sujets de la monarchie le sont à leur Monarque. En un mot c'est une partie du peuple qui domine l'autre; et ce n'est en quelque sorte qu'une aristocratie rélativement plus nombreuse qu'elle ne l'est dans les gouvernements qu'on nomme proprement aristocratiques. Néanmoins dans ces démocraties toute loi qui émane du conseil suprême oblige indistinctement tous les individus de l'état sans qu'ils aient eu aucune part à la formation de la loi. Je ne dis pas que les exclusions portées par les loix de la plûpart des démocraties ne soient très-sages et très-convenables au bien public. Mais la sages-

se de ces loix confirme pleinement ce que nous venons de dire, que le salut de l'état ne comporte pas une autorité vaguement répandue dans la multitude; qu'il faut que cette autorité soit placée de manière qu'il en résulte un gouvernement, c'est-à-dire qu'elle réside en un sujet propre à lui donner la direction et l'activité qui convient à l'état. D'un autre côté la force qu'ont les loix du conseil démocratique d'obliger ceux qui n'y ont eu aucune part, confirme également, que l'obligation qui répond à la loi, n'est pas fondée sur la même base que celle qui résulte des pactes, et qu'elle est fondée sur cette loi de nature qui établit la nécessité d'un gouvernement, et qui par cela même oblige tous les sujets d'être soumis à l'autorité du gouvernement.

XIX. A mesure qu'un état prend de plus grands accroissements, il faut qu'il s'éloigne de plus en plus de la constitution purement et parfaitement démocratique, et qu'il se change en aristocratie ou en monarchie. Il est des cas, suivant le remarque de Plutarque, où la république ne peut trouver de salut qu'en remettant le pouvoir souverain entre les mains d'un seul. Il arrive souvent qu'une république déchue n'a plus de ressources pour se rétablir; la monarchie en a toujours. Notre objet n'est pas ici de comparer les différentes sortes de gouvernement, pour en péser les avantages et les désavantages. Nous ne nous occupons que de l'origine et de la nature de l'autorité publique en quelque forme de gouvernement que ce soit; et nous disons que la saine philosophie doit tendre à faire de bons citoyens en leur inspirant l'amour de leur patrie, et une prompte soumission aux loix des puissances, auxquelles la Providence les a soumis.

XX. En quelque état que ce soit les loix qui émanent du conseil ou du chef suprême, en un mot de l'autorité publique, ne sont pas le résultat des volontés actuelles de tous ceux qui composent la société. La loi n'est l'expression de la volonté générale qu'en ce sens, que comme l'autorité publique réside dans le sujet propre en qui elle est déposée, de même la volonté de ce sujet est censée la volonté générale. Les législateurs souverains qui ont entrepris de policer leurs nations encore barbares, ont souvent éprouvé de l'opposition ou du moins de la répugnance aux loix les plus salutaires et les plus conformes à l'équité et au bien public. De telles loix n'étoient pas assurément le résultat des volontés actuelles de tous; dira-t-on pour cela, que ce n'étoit pas

de véritable loix, et qu'elles n'avoient pas la force d'imposer une véritable obligation de s'y soumettre? Il faudra donc que le législateur renonce au dessein de se rendre utile à sa nation par de sages établissements, dont les peuples ne conçoivent pas d'abord toute l'utilité? Il faudra qu'il renonce à déraciner des abus pernicieux et invétérés, dont les peuples souffrent, et dont ils ont de la peine à se détacher. Il faudra en un mot priver la société de l'influence qu'une bonne législation peut avoir sur le bonheur public, et abandonner ce chef d'oeuvre de l'esprit humain aux préjugés et aux d'une multitude aveugle. Telle seroit la conséquence naturelle d'une doctrine qui feroit consister la loi dans le résultat des volontés actuelles de tous. Mais nous venons de voir, que dans l'état même le plus républicain les loix émanées du conseil suprême obligent une foule d'individus sans consentement préalable de leur part, et malgré la répugnance qu'ils peuvent avoir à obéir. Si la démocratie jouit de ce pouvoir, et si ce pouvoir est nécessaire au bien de l'état; pourquoi le refuseroit-on à la pure aristocratie? Pourquoi à la monarchie?

XXI. L'autorité suprême du gouvernement considérée en elle-même se retrouve soit dans la démocratie, soit dans l'aristocratie, soit dans la monarchie ou dans les gouvernemens mixtes. La différence est dans le sujet propre où elle réside. Dans la monarchie c'est un chef seul; dans l'aristocratie le corps des nobles ou des principaux de l'état; dans la démocratie l'assemblée générale du peuple; dans les gouvernemens mixtes la personne morale, pour ainsi dire, qui résulte de l'union des differens corps ou individus, qui partagent les droits de la souveraineté. Si dans l'état démocratique on ne fait pas difficulté de reconnoître l'autorité en dernier ressort dans l'assemblée générale du peuple, malgré les exclusions dont nous avons parlé, il y auroit de l'inconséquence à refuser cette même autorité au gouvernement soit aristocratique, soit monarchique: et si on s'avisoit sous prétexte de ces exclusions de refuser l'autorité en dernier ressort au conseil suprême d'une démocratie légitime, il faudroit nécessairement dissoudre tous les liens de la société civile, et replonger le genre humain dans le chaos de l'anarchie.

Un Anonyme dont l'ouvrage vient de me tomber entre les mains, condamne ouvertement et en des termes très-forts, *le meilleur Prince qui feroit le bien contre la volonté générale*; parce que, dit-il, *ce Prince outrepasseroit ses*

*droits*. Peu de lignes après le même Ecrivain reprouve avec non moins de véhémence les gouvernemens, où l'on fait dépendre les résolutions de l'unanimité des suffrages. *Sur des fausses idées de droit et de perfection, on a supposé*, dit-il, *qu'une loi n'étoit juste qu'autant qu'elle étoit adoptée d'un consentement unanime, parce qu'on a cru sans doute, que tous verroient le bien, et que tous le voudroient; deux choses impossibles dans une assemblée nationale*. Une loi juste ne suppose donc, ni n'exige l'unanimité des suffrages d'une assemblée nationale, beaucoup moins par conséquent le concours des volontés de toute la multitude qui compose une nation; et cela entr'autres par la raison même qu'allégue l'Auteur, qu'il est moralement impossible que tous voyent le bien, et que tous le veuillent. Cette raison fournit une preuve invincible de la nécessité d'un gouvernement pour suppléer au défaut des lumières, contenir l'essor des passions, et conduire ainsi les peuples à leur véritable bien. Si la majorité des suffrages doit suffire dans l'assemblée nationale pour former des loix obligatoires, même à l'égard des opposants, ces loix ne devront-elles pas obliger également tout le reste de cette nombreuse multitude, qui ne participe au droit de suffrage en aucune sorte de gouvernement? Si les loix émanées de la pluralité des suffrages ne peuvent obliger cette multitude contre son propre gré, à quoi servent les loix? Si elles obligent, donc le gouvernement n'outrepasse pas ses droits, lorsqu'il fait le bien de l'état par des loix, dont la multitude ne conçoit pas d'abord l'utilité. *L'état*, dit encore l'Auteur, *est une machine très compliquée, qu'on ne peut monter, ni faire agir sans en connoître toutes les pièces*. Or il est évident d'un côté, que le grand nombre n'est jamais à portée de connoître toutes ces pièces; et il ne l'est pas moins de l'autre, qu'il ne peut y avoir de bonnes législations sans les connoître. Quel présage feroit-on de la route d'un vaisseau, dont la manoeuvre devroit dépendre non de la intelligence du pilote, mais de la volonté générale de l'équipage? La direction de l'état exige-t elle moins de capacité, de vigilance, de précautions de la part du gouvernement? Lors donc que les nécessités de l'état bien connues de ceux qui sont à la tête des affaires, exigent des réglemens qui choquent pour un tems la volonté générale, parce que la multitude n'en conçoit pas d'abord tous les avantages, devra-t-on regarder comme injustes ces réglemens, dont dépend quel-

quefois le salut de l'état? Abandonner l'état aux volontés journalières de la multitude, ne seroit ce pas la livrer à tous les caprices du hasard, à tous les inconvénients de l'anarchie? Que diroit-on d'un pére de famille, qui ne voudroit faire le bien de sa petite société que dépendemment de la volonté générale des enfans qui la composent? Or à quel âge les hommes cessent-ils d'être tout-à-fait enfans? Concluons, que quand la proposition de l'Auteur ne tomberoit pas d'elle-même, les aveux qu'il fait ensuite, suffiroient pour la réfuter pleinement.

## ADDITION

### *Considerations sur l'état de la Societé civile.*

Différents Auteurs ont donné différentes définitions de la Société civile, ou de la cité, ainsi que les anciens l'appelloient.

Aristôte la définit une Société d'hommes assemblés pour bien et heureusement vivre: Bodin le droit et modéré gouvernement de plusieurs familles et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine: Cocceius, une réunion d'hommes assemblés pour le maintien de leurs droits: Gundlingius, une Société parfaite de familles qui se réunissent sous un même empire pour jouir de la sureté et de la suffisance. On voit par les explications que ces Auteurs donnent de leurs définitions, qu'ils conviennent pour le fond, qu'ils ont réellement en vue la même idée, et qu'ils ne different que dans la manière de la présenter.

Je définirai plus simplement la Société Civile en disant, que c'est un assemblage de familles ou d'individus réunis sous l'autorité d'un gouvernement suprême; et j'appellerai Citoyens les membres d'une Société Civile, qui sont liés entr'eux par des loix communes sous l'autorité d'un même gouvernement.

Mais quel est l'objet de la Société civile; quelle en est l'origine; quels doivent être les liens de la communication réciproque des hommes entr'eux? Ce sont des considérations qui appartiennent essentiellement à l'étude de la Politique.

L'objet de la Société est de procurer aux hommes la

suffisance, la sureté, et cette dose, si j'ose m'exprimer ainsi, de bien être et de bonheur que les loix de la nature permettent à la mortalité de cette vie.

Sous le nom de suffisance on comprend tous les moyens de subsistance, c'est à dire les moyens de procurer aux hommes les nécessités et les commodités de la vie, le vivre, le vêtir, le couvert, le chauffage: c'est à quoi la Société est souverainement utile et même necessaire au genre humain. Un homme seul seroit exposé à périr de misère sur une vaste étendue de terrein; plusieurs familles réunies tireront par la diversité et par le concert de leurs travaux une abondante subsistance d'une petite étendue de terrein.

Un état bien constitué est celui où tout homme peut moyennant son travail et son industrie s'assurer une subsistance convenable à sa condition. Cela paroit fort simple, et c'est pourtant à le bien prendre le chef d'oeuvre de l'administration.

Par le mot de sureté on entend la protection que les membres de la Société trouvent dans l'autorité du gouvernement et des loix contre la violence et l'oppression. Où seroit l'état civil, si chaque homme n'avoit que ses propres forces pour se garantir des insultes de tous les autres et défendre les fruits de son travail et de son industrie contre tous ceux qui seroient tentés de se les approprier? Dans l'état civil bien constitué tout homme repose tranquillement à l'abri de l'autorité publique, qui veille à sa défense et à la conservation de sa personne et de ses droits.

Les droits communs de l'humanité sont la liberté, la propriété, l'égalité.

La liberté ne consiste pas dans le pouvoir de faire indistinctement tout ce qu'on veut. Un tel pouvoir armeroit tout homme contre tout autre homme, et seroit déstructeur de l'ordre social; la liberté convenable à un être doué de raison et né pour la Société n'exclut aucunement la subordination aux loix que l'ordre social éxige nécessairement.

On est libre quand on est maitre de règler sa conduite et ses actions comme on l'entend, pourvû qu'on n'attente rien contre l'ordre public et contre les droits des particuliers. Si l'égalité non moins que la liberté est un des droits communs de l'humanité, il faut que la liberté soit tempérée de telle sorte, qu'elle ne porte aucune atteinte

aux droits de l'égalité, et qui ne peut être sans quelque restriction du pouvoir de faire tout ce qu'on veut, et par conséquent sans la subordination aux loix qui règlent et assurent ce qui est dû à chacun en particulier et au bien général de la Société. La véritable liberté consiste dans l'exemption de toute violence injuste. Un particulier est libre lorsque tout pauvre et tout abject qu'il est, il n'a rien à craindre de la part de tout autre particulier quelque grand, quelque riche qu'il puisse être. En un mot il faut n'avoir rien à craindre, quand on observe la loi; et n'avoir à craindre, quand on la viole, que la justice et l'autorité protectrice des loix.

Le partage des domaines, la propriété qui en est une suite, étoit nécessaire dans l'état présent de la nature pour assurer et multiplier les subsistances, et pour prévenir les sujets de querelle que la communauté feroit naître à chaque instant. Un des grands objets de la Société civile est donc d'assurer la propriété; mais pour cela même la propriété non moins que la liberté doit être subordonnée aux loix et aux réglements de la Société, soit pour déterminer et constater la validité des titres par lesquels on peut l'acquérir, la perdre, ou la transmettre, soit pour en restreindre les droits et l'usage de la manière la plus avantageuse pour le commun des propriétaires, et pour l'utilité de tous les membres de la Société. Un particulier a un champ où il ne peut avoir accès qu'en passant sur la terre de son voisin: dira-t-on que ce voisin est en droit de refuser tout passage à quelque condition que ce puisse être, sous prétexte que ce seroit violer le droit sacré de la propriété que de vouloir le contraindre à donner un passage sur la terre qui lui appartient? Dira-t-on que le propriétaire d'un canal pourra creuser, s'il le veut, un puits profond au bas de sa terre, ou l'eau aille s'abimer, plûtôt que d'aller en continuant son cours porter la fertilité dans les terres des voisins? dira-t-on qu'en un tems de disette et de famine le gouvernement ne pourroit sans injustice faire ouvrir les greniers d'un avare, qui retient son bled au risque même de le voir pourrir, dans l'espérance de tirer un sol de plus par boisseau au bout d'une semaine ou d'un mois? De tels éxemples se sont donnés, et comme l'avarice ne change pas de nature, on peut croire qu'ils se renouvelleront encore. La Société qui unit les hommes met en-

tre leurs proprietés, et leurs droits une espèce de liaison et de correspectivité, en vertu de laquelle ces droits peuvent s'entraider ou se nuire. Les droits respectifs de deux voisins feroient naître continuellement des sujets de querelle et de rupture, s'ils n'étoient réglés par les loix; il en naît même tous les jours malgré les réglements, et il faut avoir nécessairement recours à la décision des tribunaux; sans quoi les parties loin de s'accorder joindroient la violence à leurs prétentions respectives, et la Société se replongeroit dans un chaos de trouble et de confusion. C'est par le benefice des loix que les droits de la propriété sont à l'abri de la violence et de la rapine, que chaque particulier jouit en paix de son héritage, que dans les prétentions qu'un voisin peut former contre lui, la justice tient la balance à la main pour rendre à chacun ce qui lui appartient, et qu'elle est armée du glaive pour faire exécuter ses arrêts. Voilà encore un autre avantage inestimable de l'état de Société et de l'autorité du gouvernement.

La Société veille aussi au maintien des droits de l'égalité de nature entre les membres qui la composent; mais il ne faut pas se méprendre sur l'idée qu'on doit attacher à ce mot d'égalité. Nous avons déja fait voir par l'exemple des pères et des enfans, que l'autorité et la subordination ne nuisent aucunement à l'égalité de nature, lorsque l'autorité est tempérée par des devoirs, et que la subordination est compensée par les avantages qu'elle retire des devoirs attachés à l'autorité. Pour que la société soit bien réglée, il faut qu'il y ait des supérieurs pour ordonner, des inférieurs pour éxécuter; il faut que les différentes fonctions nécessaires à l'état de société soient subordonnées les unes aux autres, comme les fonctions du manoeuvre à celles de l'architecte. Mettez une parfaite égalité de condition et de fonctions entre les hommes, vous les rendez tous misérables; il ne pourront non plus s'aider les uns les autres, que des arbres plantés dans une allée. Si chacun laboure sa terre, qui est-ce qui fera des chapeaux et des souliers? Si la société vient à être attaquée par une horde de brigants, n'y aura-t-il point de chef pour commander la troupe qui devra leur résister? les hommes sont égaux et sociables par nature; il faut donc que les droits de l'égalité se combinent avec la diversité des fonctions qu'éxige l'ordre de la société. Aristôte remarque avec raison qu'il y à une manière

possible de faire ensorte que les différens ordres de citoyens se prêtent des secours mutuels sans se nuire. Cette manière étant trouvée il en résultera un accord parfait entre les différentes parties de la cité, quelques dissemblables qu'elles soient d'ailleurs. C'est aux loix à établir l'ordre d'où résulte cet accord. La cité où se trouve cet accord, jouira de la paix, qui n'est autre que la concorde fondée sur l'ordre. La subordination aux loix est ainsi le fondement de l'égalité qui convient aux citoyens, et qui consiste en ce que chacun jouisse également des droits qui lui appartiennent suivant son état et sa condition. Parité de droit en parité de cause, tel est le caractère propre de l'égalité, qui ne peut être assurée que par la protection des loix sous l'autorité du gouvernement. C'est ainsi que la société civile bien ordonnée assure les droits de la liberté contre la violence, de la propriété contre l'usurpation, de l'égalité contre l'oppression.

La société a commencé avec le genre humain par l'état de famille. L'objet de cette société naissante, dit Aristote, est de pourvoir aux necessités journalières et indispensables de la vie, ce qu'une famille isolée et peu nombreuse ne peut cependant faire que très imparfaitement. La famille est gouvernée pas le plus anciens comme par un Roi.

Les enfans en se mariant forment d'autres familles que les liens du sang et d'un intérêt commun réunissent afin de pourvoir plus aisément et plus abondamment à leurs besoins et à leur sureté. Ainsi se formèrent les villages et les bourgs, ou le chef de la famille mère présidoit encore comme un Roi. C'est ainsi, continue Aristote, que les premières cités formées de l'assemblage de quelques bourgs et villages furent gouvernées: Aussi les plus anciens poëtes répresentent les Dieux vivants sous l'empire d'un Roi suprême, parce que dans ces anciens tems on ne voioit que le gouvernement royal parmi les hommes.

La société encore imparfaite dans une famille ou dans un village, augmente insensiblement par la formation ou l'aggrégation d'autres familles et d'autres villages, et par ses nouveaux accroissements elle s'approche de la perfection naturelle qui lui convient. Elle arrive à cette perfection lorsqu'elle se trouve en état de remplir l'objet naturel de la société, qui est de pourvoir convenablement à la suffi-

sance, à la sureté, au bien-être des membres qui la composent.

Cet état de perfection suppose deux choses, 1. un assemblage d'individus et de familles assèz considérable pour suffire aux différens genres de fonctions et d'occupations qu'éxige le bien de la société. 2. La réunion de ces familles et de ces individus sous la protection des loix, et sous l'autorité d'un gouvernement. C'est ce qu'Aristôte appelle une communauté parfaite, en tant qu'elle rassemble tous les moyens dont les hommes ont besoin pour vivre convenablement à leur nature.

C'est aussi avec raison, qu'Aristôte établit que l'état civil, qui n'est autre que la communauté parfaite, telle que nous venons de la décrire, est un état naturel à l'homme. Car il est naturel à l'homme de tendre à la suffisance, à la sureté et au bien être. Or cet objet ne peut être rempli que dans l'état civil, qui est ainsi le terme auquel les facultés et les inclinations de l'homme tendent par leur destination naturelle.

Les cités ont pu prendre dès les commencements de justes accroissements, surtout de trois différentes manières. 1. par l'accroissement des familles, et en conséquence par la multiplication des bourgs et des villes. 2. par la jonction d'autres peuplades, qui manquant de la suffisance ou de la sureté necessaire, ont cherché l'une et l'autre dans leur union et leur assujettissement à une cité plus puissante et plus opulente. 3. par le droit de conquête lorsque une cité ayant pris à juste titre les armes contre un aggresseur inique, l'a vaincu et l'a obligé de se soumettre à ses loix. On peut y ajouter le titre de succession, lorsque l'empire de la cité ayant été déféré à une famille, l'héritière de la Royauté a porté son droit dans une autre famille en épousant le chef d'une autre cité.

La société ayant commencé par l'état de famille, les affections sociales en resserroient les noeuds, plus encore que l'intérêt et les besoins. Mais à mesure que les sociétés s'étendirent, et surtout depuis qu'elles commencèrent à se dépraver, l'intérêt particulier s'est fortifié, et a souvent prévalu au préjudice des affections sociales, et de l'intérêt général de la société. Quand l'intérêt particulier prévaut jusqu'à un certain point, les sociétés deviennent comme autant de foires, ou de marchés, où l'intérêt rassemble une

infinité de gens, sans les réunir par aucun lien d'affection sociale. Telle ne doit point être l'union des citoyens.

Je ne dis pas qu'on doive songer à bannir de la société toute vuë d'intérêt particulier; contentons nous qu'il y demeure, pourvû qu'il n'en bannisse pas lui même les affections sociales, la bienfaisance, la gratitude, la justice et l'amitié. L'intérêt juste et légitime ne doit jamais exclure la vertu.

Une cité composée d'hommes vertueux seroit ce qu'on peut concevoir de plus beau et de plus heureux sur la terre: tout y tendroit à la conservation, à l'ordre, à la prospérité. Tout vice porte un levain de désunion dans le corps de la société, et cause un affaiblissement à l'état.

On ne cesse de repéter, que le grand secret de la politique est de faire conspirer l'intérêt particulier de chaque citoyen à l'intérêt général de l'état. Mais j'ose dire, qu'il n'y a que des principes vertueux qui puissent imprimer aux intérêts particuliers cette louable direction, qui les fait concourir à l'intérêt général. J'avoue, que l'intérêt particulier est communément nécessaire pour donner de l'activité au travail de chaque citoyen tandis que cet intérêt sera subordonné à la bienfaisance et à l'équité, tandis qu'il sera réglé par la justice et la bonnefoi, il animera tout, l'industrie de chaque citoyen tournera à son profit, sans nuire aux autres; et cette masse de profits particuliers enrichira l'état sans causer aucun mal. Mais détachez l'intérêt particulier de la vertu qui doit lui servir de guide et de frein, que cet intérêt devienne l'intérêt de l'ambition, de l'avarice, de la prodigalité, de la volupté, quelle route prescrirez vous à ces différens intérêts pour les faire concourir au bien général de la société? l'ambitieux se contentera-t-il des honneurs que la société destine au mérite? l'avare mettra-t-il des bornes à son insatiable cupidité? l'intérêt des passions ne respecte l'équité, et l'ordre public, qu'autant qu'il y est forcé par la sevérité des loix, et que de moyens ne trouve-t-il pas de les eluder? si la vertu ne modère elle même les désirs des passions, c'est en vain qu'on se flatte de les ramener au but par les appas qu'on leurs présente; le désir ira toujours au delà.

Tout homme qui gouverne des hommes ne doit avoir en vuë que leur bonheur. Rien de plus vrai, rien de plus incontestable que cette proposition; mais il ne faut pas se méprendre sur la nature des biens qui doivent faire le bon-

heur de la société, et des individus qui la composent. La sureté, la suffisance, la concorde cimentée par les affections sociales y contribuent essentiellement. Eblouis par l'éclat d'une prospérité trompeuse et passagère nous ne cessons d'admirer le bonheur d'une cité qui couvre la mer de ses flottes, qui étend son commerce d'un pôle à l'autre, qui en rapporte des richesses immenses pour soudoyer des armées nombreuses, et se rendre formidable à ses voisins. Voilà sans doute de grands avantages, mais qui ne suffisent pas pour juger sainement du bonheur de cette cité. Il faudroit voir encore si cette masse de richesse se subdivise, et se répand avec une juste proportion jusque dans les villages les plus reculés pour y porter l'aisance ou du moins la suffisance. Si ces richesses s'accumulent entre les mains de quelques particuliers, cette opulence rendra t-elle plus heureuse une nation, où l'on compteroit les misérables par milliers, où les cultivateurs et les artisans vivroient dans l'indigence, forcés quelquefois de s'attrouper pour gagner leur vie par le pillage et la rapine? Oui sans doute, on ne sauroit trop le répéter, le bonheur public doit être l'objet essentiel de tout gouvernement; mais, on ne sauroit trop le répéter, ce bonheur ne consiste pas dans l'excessive opulence du petit nombre, tandis que le gros de la multitude manque du necessaire.

Une des connoissances les plus necessaires à la vie humaine est d'être bien instruit, bien pénétré de ce qui peut contribuer au bonheur de l'homme en cette vie. Qu'un homme apprenne à modérer ses désirs à l'école de la raison et de la religion: qu'il sache s'occuper soit pour gagner de quoi vivre, soit pour occuper honnêtement les heures de son loisir: qu'il apprenne à gouter la douceur, que l'homme de bien trouve toujours à remplir les devoirs de famille, de société, d'amitié; voilà un homme heureux autant qu'on peut l'être en ce monde. L'accumulation des biens de fortune n'a jamais contribué au vrai bonheur de personne. Ce qui est fait pour faire le bonheur de l'homme doit être à la portée de tous les hommes; ce qui n'est pas pour tous ne peut faire le bonheur d'aucun. Par ce moyen l'homme de bien sera content dans le travail et dans la médiocrité; et celui que la fortune élève au dessus du commun, pourra encore retrouver le bonheur de la mediocrité dans le bon emploi qu'il fera de ses richesses.

Un peuple religieux, vertueux et laborieux, voilà ce qui fera toujours une nation nombreuse, forte et heureuse.

Partout où les moeurs, la bonne foi, la religion soutiendront l'amour du travail et de la frugalité, l'aisance se répandra au loin dans toutes les parties de l'état; l'agriculture fleurira, les arts et les métiers vraiment utiles se multiplieront de tous cotés, les échanges se feront soit dans l'intérieur du pays, soit avec l'étranger. La population augmentera en proportion, et on aura des hommes véritablement citoyens, et attachés à la patrie.

C'est se tromper que de croire, que l'éclat d'une brillante fortune ait jamais fait un homme heureux sans la vertu. Il en est de même des peuples et des nations. Une société composée de vicieux ne sera jamais heureuse. Le vice, comme nous l'avons dit, porte entre les hommes un levain de désunion. L'homme vicieux cherchera toujours son profit aux dépens des autres; le vice devient ainsi le principe d'une guerre intestine entre tous, dont les funestes effets ne se font que trop sentir dans les maux que les hommes se font les uns aux autres.

Le législateur ne doit jamais perdre de vuë les articles importans de l'agriculture, des manifactures, et du commerce; ce sont des moyens de suffisance, et c'est un des principaux objets de la société; mais son premier soin doit être de veiller au maintien des moeurs et de la vertu dans l'état; c'est le seul moyen de diriger convenablement l'activité des citoyens au bien commun de la société.

Les moyens de maintenir la vertu et les moeurs dans la cité sont 1. de soigner l'éducation de la jeunesse. Cette éducation doit être confiée à d'excellens maîtres tirés d'une pepinière commune: 2. de donner à la religion des ministres pieux, éxemplaires, et surtout solidement instruits. C'est de là que doit partir la seule éducation que puisse recevoir le bas peuple, éducation souvent négligée, et néanmoins très importante: 3. de rappeller les citoyens à la vertu par une juste distribution des récompenses et des distinctions.

Malgré toute l'attention et la vigilance du Législateur il y aura toujours des méchans et des pervers. La cité a besoin d'un prompte et éxacte justice pour les contenir. Le maintien de la police et des loix en réglant l'extérieur de la société conformément à l'ordre et la justice contribue à

maintenir les bonnes moeurs et la vertu dans la cité : les mauvaises inclinations prennent plus de force, quand on leur donne l'essor, et elles s'affoiblissent à mesure qu'on en reprime l'activité.

La justice est ainsi une des choses, qui doivent être inviolablement observées dans la cité.

# PRECIS

## D'UN COURS D'INSTRUCTIONS

*SUR*

L'ORIGINE, LES DROITS, ET LES DEVOIRS

## DE L'AUTORITÉ SOUVERAINE

DANS L'EXERCICE DES PRINCIPALES BRANCHES

DE L'ADMINISTRATION.

Digitized by Google

# AVIS

*On publie ici sous le titre de* Précis *le plan d'un cours de plus amples instructions, par lequel on se proposoit de continuer les Discours philosophiques sur l'* homme considéré dans l'état de nature et de société, *et de l'*homme sous l'empire de la loi, *imprimés ci-devant. Le peu d'espérance que nous laissent des occupations plus pressantes de pouvoir jamais exécuter ce projet, nous détermine à en publier le plan tel qu'il fut tracé dès-lors. On avoit exposé dans les discours précédens le rapport essentiel, qui lie l'ordre de la société à l'ordre superieur de la religion, dont il doit dépendre à tous égards, soit pour conduire l'homme à sa dernière fin, soit pour établir la société sur une base solide, et en affermir les liens de manière à procurer aux individus qui la composent la plus grande somme de bonheur, dont ils puissent jouir en cette vie même sous la protection des loix, et l'autorité d'un sage gouvernement. Dans cet écrit, qui n'est qu'une suite des discours enoncés, on s'est attaché à exposer les principales vues, qui semblent devoir diriger le gouvernement dans l'exercice de ses fonctions rélativement à l'ordre civil; sans négliger néanmoins de le rappeller, où il convient, à la source primitive des lumiéres, et de l'autorité.*

*Il n'est pas nécessaire d'avertir ce dont on s'apercevra aisément, que ce qu'on a dit en particulier de la marche de l'administration sous le régime d'un Souverain, s'adapte comme de soi même à l'exercice de l'autorité souveraine sous toute autre forme de gouvernement.*

*Sans fatiguer le lecteur de l'ennuyeux détail des motifs, qui ont retardé l'impression de cet ouvrage, il suffit, qu'il puisse être utile à quelques égards pour en justifier la publication. Il est encore en tout cas un motif particulier, qui semble devoir nous promettre quelque indulgence, ou du moins nous servir d'excuse auprès du public; motif de précaution, seul moyen qui nous reste*

*de prévenir le risque de ces éditions furtives, qui pourroient paroître dans la suite d'après quelques copies manuscrites, qui se sont deja répandues, et qui passant de main en main sont sujettes à des altérations, où souvent on fait parler l'auteur contre ses propres sentimens, lorsqu'il n'est plus à tems de se récrier, et d'effacer le tort, qui en pourroit réjaillir sur sa mémoire; motif, qui dès l'an 1791 nous fit prendre le parti d'insérer dans le volume VI. de l'édition de Bologne les* Considérations sur Julien, *et un recueil de quelques* observations sur l'histoire philosophique *de Raynal.*

*Nous osons ajouter, et nous espérons que le lecteur nous en saura gré; que ce qui nous inspire le plus de confiance à publier cet écrit, c'est qu'entre les maximes, qu'il contient, et les vues qu'il présente, il en est, et ce ne sont pas les moins intéressantes, que nous avons eu le bonheur de recueillir de la propre bouche d'un jeune Prince dans un tems, où les heureuses dispositions, dont l'Auteur de tout bien l'avoit prévenu, commencèrent dès l'âge le plus tendre à s'annoncer par des traits marqués d'un caractère d'esprit aussi solide que pénétrant, joint à un discernement exquis, et à un attachement décidé pour le juste, et le vrai; germe précieux de cette grandeur d'ame, qui devoit le soutenir dans les épreuves les plus rudes, et heureux présage d'un retour de félicité que les peuples doivent attendre de la sagesse d'un gouvernement destiné par la Providence à réparer les outrages faits à la religion, aux moeurs, et aux droits les plus inviolables de la société.*

## §. I.

### *Origine, droits, et devoirs de l'autorité souveraine.*

L'homme en tant que doué de raison est un être appellé de sa nature à l'état de société. Il y est porté par *l'aptitude*, par le *besoin*, par *l'inclination*; trois caractères, ou indications d'une destination naturelle.

Le fameux *Jean Jacques* tout enthousiaste qu'il étoit, ou qu'il paroissoit vouloir l'être de la vie sauvage, a reconnu, que la *perfectibilité* est une propriété, que l'homme tient de la Nature; que néanmoins cette propriété ne peut se développer convenablement, ni atteindre à son terme, ou à sa perfection que dans l'état de société. D'où il suit, que si la *perfectibilité* a un rapport naturel à la société, il faut que la société, qui en est le terme, soit dans le plan de la nature.

La société civile a pour objet le bien-être de l'humanité sous le point de vue relatif à l'état civil. Son but est d'assurer à un chacun des membres, qui la composent, par une correspondance réciproque de devoirs, et de secours, les moyens de pourvoir plus efficacement à sa *conservation*, à sa *perfection*, à son *bien-être*. Un Etat est bien constitué lorsque tout homme qui veut s'occuper, y trouve de quoi vivre honnêtement selon sa condition. Rien ne paroit plus simple; et c'est peut-être un des chefs d'oeuvre de la législation.

La société ne peut subsister sans ordre, ni l'ordre sans gouvernement. Le droit de nature exige donc qu'il y ait un gouvernement, où la puissance publique réside comme dans un sujet propre à lui donner la *direction*, et *l'activité* convenable pour le bien de la société.

On distingue trois formes simples de gouvernement, *Monarchie*, *Aristocratie*, *Démocratie*. Le Despotisme sous l'idée d'un gouvernement purement arbitraire est plutôt un abus qu'une forme légitime de gouvernement.

La Démocratie simple ne peut convenir qu'à une pe-

tite peuplade. Elle est toujours sujette à ce terrible inconvénient, que le Peuple n'est touché que du présent, qu'il veut en gros le bien, mais qu'il ne le connoit pas, ainsi que Rousseau même l'a remarqué; qu'il est porté à prendre sur le champ les résolutions les plus violentes, à exécuter avant que d'avoir délibéré, à passer subitement d'un extrême à l'autre.

Dans la Démocratie le Peuple est à différens égards souverain, et sujet. La multitude prise distributivement ne forme qu'un assemblage de sujets. La multitude prise collectivement représente le Monarque en tant que les volontés particulières par l'unanimité ou la majorité des suffrages concourent à former une volonté générale, et que sous ce point de vue le gouvernement peut déployer la puissance publique, et lui donner la *direction* et l'*activité* nécessaires.

Il est bon de remarquer, qu'il n'y a peut-être pas d'exemple d'un Etat purement, et absolument Démocratique. Pour constituer un tel Etat il faudroit, suivant les principes mêmes de Rousseau, que tous ceux qui hors de l'état civil seroient en droit de jouir de leur liberté naturelle, et de se gouverner par eux-mêmes, eussent leurs voix comme les autres dans les délibérations publiques. Or c'est ce qui n'arrive nulle part. D'abord les femmes, et les jeunes gens au-dessous d'un certain âge en sont exclus; outre cela il s'y trouve toujours un grand nombre de *natifs*, ou d'habitués, qui faute de certaines conditions n'ont aucun droit de suffrage pas même à la nomination et au choix des Représentans, ni aucune influence dans le gouvernement. Ce sont à toute rigueur non des membres, mais des sujets de la Démoratie, auxquels on ne peut appliquer le nom de *Citoyens*, terme, qui dans sa propre signification *désigne* (suivant l'Abbé Girard) *un membre de l'Etat, dont la condition n'a rien, qui doive l'exclure des charges et des emplois qui peuvent lui convenir, selon le rang qu'il occupe dans la République*. Ce qui fait voir, que les Démocraties ne sont réellement que des espèces d'Aristocraties composées d'un plus grand nombre, et si l'on veut, excessivement plus grand de membres, en qui seuls réside privativement la plénitude, pour ainsi dire, de la souveraineté; différence, qui n'étant que de plus ou du moins, ne touche point à l'essence de la Constitution Aristo-

ctatique, qui n'est autre que la fixation du pouvoir Souverain dans une classe de la société à l'exclusion de toute autre comprise dans l'étendue de l'état civil.

Outre la forme de la Constitution Aristocratique, et de la Démocratique, telles qu'on les entend, et qu'on se les représente vulgairement dans les Etats, auxquels on en applique la dénomination, il est encore des gouvernemens qu'on appelle mixtes, où l'autorité souveraine réside dans la réunion de différens corps moraux qui les composent. Ces sortes d'Etats varient de forme suivant la variété des combinaisons dont ils sont susceptibles, et sur lesquelles il paroit que les politiques sont encore partagés de sentimens; chacun ayant sa balance pour en peser les avantages et les inconvéniens. A'entendre quelques écrivains on diroit, que ces sortes de complications font l'effet des remèdes que l'on prend par précaution, qui donnent une incommodité réelle, et ne préviennent pas toujours la maladie.

Il en est d'autres qui poussent le rafinement jusqu'à prétendre que les dissensions intestines assez ordinaires en ces sortes d'Etats sont autant de marques d'une constitution vigoureuse, et comme les sauve-gardes de la liberté. On en auroit pu dire autant des dissensions, qui agitèrent autrefois les Républiques de la Grèce, et finirent par les ruiner. Votre pronostic sera bon à tout hasard pour deux ou trois âges, intervalle bien court pour la durée des Etats. Mais attendez d'autres circostances, que la suite, et la combinaison des événemens ne peuvent guères manquer d'amener, et vous verrez que rien n'est plus vrai que l'ancien axiome: *concordia res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur*. Une force, qui ne se soutient que par des convulsions, n'est pas de longue durée. Il est d'ailleurs étrange qu'on regarde comme un avantage de la société ce qui est directement contraire à l'objet de la société, qui est de faciliter une communication réciproque de bienveillance, de secours, et de devoirs entre ceux qui la composent, et d'y établir la paix, la concorde, une cordiale fraternité. On ne sauroit être trop sur ses gardes pour empêcher que les partis ne dégenèrent en factions.

Nous n'entrons pas plus avant en cette discussion étrangère au plan que nous nous sommes proposé: non moins que la fameuse question, qui a exercé la plume des plus célèbres politiques anciens et modernes, sur la préférence

à donner à une sorte de gouvernement plutôt qu'à l'autre ; notre objet n'étant, ainsi que nous l'avons dit, que de présenter quelques vûes générales pour l'exercice de l'administration, dont l'autorité souveraine toujours une en elle-même puisse faire usage conformément à l'exigence de sa propre constitution. Nous devons par conséquent nous borner ici à répéter la sage maxime du grand Bossuet en son excellent traité de la politique tirée de l' Ecriture Sainte, ( *liv.* 2. *prop.* 12. ) auteur, que la délicatesse du siècle permet encore de citer, tout chrétien qu'il est, sans crainte de se ridiculiser : *On doit*, dit Bossuet, *s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établie dans son pays* : maxime qu'il appuye de l'autorité de la Religion dans le trait qui suit : *c'est pourquoi Dieu prend en sa protection tous les gouvernemens légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis ; qui entreprend de les renverser, n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu.*

### *De la Monarchie en particulier.*

Le Gouvernement Monarchique simple est celui, où le pouvoir souverain réside dans le Monarque seul. C'est le gouvernement, qu'on trouve établi dès les tems les plus reculés sur le modèle de l'état de famille, qui par cette raison a donné naissance, et présidé au primitif établissement de l'état civil, et auquel on ne sauroit contester d'avoir en sa faveur la pluralité des suffrages dans les siècles même les plus éclairés. C'est en effet une forme de gouvernement constituée de façon à pouvoir réunir les avantages de l'Aristocratie et de la Démocratie ; 1. par une sage distribution de l'exercice du pouvoir souverain, et de ses différentes fonctions attribuées à différens conseils, tribunaux, magistrats, et autres officiers propres à servir de contrepoids les uns aux autres, et à maintenir un juste équilibre ; 2. par une attention suivie à empêcher que le bas peuple soit foulé, et les petits exposés à l'oppression des riches, et des grands ; 3. par une louable émulation entre tous les ordres de l'état, en favorisant le mérite, et ne l'excluant jamais des places, et des honneurs où il peut convenablement aspi-

rer. Ainsi le même gouvernement sera tout à la fois Monarchique dans la source ou principe de l'autorité, Aristocratique dans la forme de l'administration, populaire dans la manière de l'exercer.

Le Prince, qui est à la tête du Gouvernement Monarchique, est proprement le Ministre de Dieu pour le bien, suivant la parole de l'Apôtre : *Minister Dei in bonum* ; expression sublime et lumineuse, qui découvre la règle du devoir dans la source sacrée de l'autorité. Oui, le Prince est l'homme de Dieu pour le bien du peuple. Telle est la destination de son pouvoir, et par conséquent le fondement de son autorité, la mesure, et la règle de son devoir et de ses droits. L'autorité Souveraine est donc fondée sur l'ordre établi de Dieu. Si le prince doit être jaloux de cette auguste prérogative, c'est dans la vûe de pouvoir exercer plus librement et plus efficacement l'oeuvre de Dieu en procurant le plus grand bien de ses peuples, et non pour le plaisir puéril de faire prévaloir sa volonté à celle des autres.

Tout homme soumis à la puissance publique doit obéir aux ordres, qui en émanent, sauf en ce qui ne pourroit s'exécuter sans péché ; *exception* consacrée par le premier, et le plus indispensable de tous les devoirs, d'*obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Il est du devoir, il est de l'intérêt du Prince d'être le premier à donner le vertueux exemple de cette inviolable fidélité envers Dieu, le plus sur garant qu'il puisse avoir de celle de ses sujets, de ceux même qui auroient eu des désagrémens à essuyer de sa part ; fidélité, qu'il ne sauroit également se promettre de tant d'autres qu'il auroit comblé de graces et de bienfaits, mais qu'un malheureux oubli de la Religion auroit entraîné en ce funeste égoïsme, qui concentrant l'homme en lui même ne lui laisse de sensibilité que pour ce qui le flatte et l'intéresse personellement, et le rend d'autre part peu scrupuleux sur les moyens de parvenir à ses fins.

A l'egard de l'*exception*, que nous venons d'énoncer, on doit ajouter, que dans tout cas, où la conscience pourroit être compromise, si le Chrétien doit être disposé à tout souffrir, et à perdre la vie plutôt que d'offenser Dieu, il ne lui est jamais permis d'opposer une résistance de révolte, contraire à l'ordre de Dieu suivant l'enseignement de l'Apôtre (*Rom.* 13.) : *itaque qui resistit potestati, Dei ordina-*

*tioni resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* La conduite des premiers Chrétiens doit servir d'exemple et de leçon à cet égard. D'ailleurs une telle résistance ne peut qu'être suivie d'un trouble et d'une anarchie toujours pire pour les peuples que l'abus de l'autorité.

D'autre part l'ordre de Dieu, qui soumet le peuple à la puissance qui le gouverne, impose au souverain une loi également inviolable de n'user de la puissance que comme d'un dépôt sacré qui lui est confié non pour son avantage particulier, mais pour celui des peuples, qui lui sont subordonnés. Ministre de la providence à leur égard il doit en représenter le caractère en réglant le pouvoir par la sagesse, la justice, et la bonté. Sa destinée est de ne pouvoir être heureux que du bonheur de son peuple; sublime destinée, comble de la plus haute élévation, où il soit donné à l'homme de parvenir en ce bas monde; et qui lui assurant la plus vraie, la plus solide gloire, dont un Prince puisse jouir dès cette vie, lui promet encore la couronne d'immortalité, que le Tout-puissant, qui rend à chacun selon ses oeuvres, reserve à ceux, qui s'en rendent dignes par une constante, et religieuse fidélité à remplir les devoirs de leur vocation.

Il ne faut pas confondre le pouvoir absolu avec le pouvoir arbitraire. Ce sont deux idées très différentes. Le pouvoir absolu est celui d'un Prince, qui peut faire des loix, et disposer de ce qui concerne le gouvernement sans dépendre de personne. Mais ce pouvoir est toujours accompagné d'une obligation rigoureuse devant Dieu de n'en user que pour le bien public. Le pouvoir arbitraire est celui d'un homme, qui peut disposer d'une chose à sa fantaisie, et sans consulter d'autre règle que son caprice. Le pouvoir arbitraire n'est donc pas le pouvoir absolu, mais l'abus du pouvoir absolu.

Quand on dit, que le Prince est au dessus des loix, on doit l'entendre en ce sens; 1. qu'il est en son pouvoir de les établir, ou de les abroger conformément à l'exigence de l'Etat. 2. en ce que le Souverain n'est pas sujet à la partie coactive de la loi, qui décerne la peine contre les contrevenans; sauf néanmoins l'obligation de se conformer par devoir de conscience aux loix, qui peuvent le concerner non moins que ses sujets; soit parce qu'il convient qu'il y ait le plus parfait accord entre le chef, et le corps de l'Etat; soit parce qu'il est juste de se soumettre soi même aux loix

qu'on impose aux autres ; soit enfin pour donner l'exemple de l'inviolable assujettissement que la loi exige d'un chacun pour le salut de l'Etat .., Digna vox est majestate regnan- „ tis, *legibus alligatum* se Principem profiteri .... et „ revera majus imperio est legibus aubjicere principatum. „ Ce sont les expressions de Théodose, et de Valentinien. *C. Tit.* 14. *de legibus n.* 4.

Entre les droits régaliens ou inhérens à la Majesté sous quelque forme de gouvernement que ce soit, on compte : 1. le droit de législation ( *V. Bilefeld* ) : 2. le pouvoir judiciaire : 3. le droit d'établir les Magistrats, et autres Officiers pour le service de l'Etat : 4. le droit d'imposer, et d'exiger les subsides nécessaires pour ce même service de l'Etat : 5. le droit de déclarer la guerre, et de faire la paix : 6. le droit de conclure des alliances : 7. le droit d'envoyer des Ambassadeurs. Monsieur de Bilefeld pouvoit ajouter le droit de battre monnoye. Il n'est plus guères question de la distinction entre les *regalia majora et minora* introduite par le système féodal. On ne doit pas oublier le droit, connu sous le nom de *Domaine éminent* : savoir le droit de disposer pour le bien de la société dans les cas urgens des droits que les particuliers tiennent de l'ordre de la société, comme, par ex. d'abbattre la maison, ou de détruire les jardins d'un particulier en cas de siège ec. ; bien entendu que la société concoure au dédommagement du particulier, suivant la différence des cas, conformément aux loix de la justice, et de l'équité.

## §. II.

### *Des loix.*

Outre la loi naturelle, les loix positives sont nécessaires à l'état civil ; 1. pour distribuer convenablement les différens ordres de l'Etat, et régler les droits respectifs, les prérogatives, les fonctions d'un chacun, afin qu'ils ne se heurtent, et ne se croisent pas dans leur marche ; 2. pour fixer, et déterminer d'une manière précise ce que la loi naturelle ne prescrit que d'une manière vague et générale, comme le tems nécessaire pour la prescription, les précautions à prendre afin de pourvoir à l'indemnité des intéressés, les formalités réquises pour constater un acte et le rendre valide, les

qualités réquises pour agir valablement, et cent autres choses de cette nature très-nécessaires pour la sûreté des particuliers, et le bon ordre de la société ; 3. pour défendre des choses, qui sans être mauvaises par elles-mêmes, donnent lieu à des fréquens abus préjudiciables au bien public. Tel est le but de la défense qu'ont fait certaines loix de prêter de l'argent aux fils de famille.

Le dispositif d'une loi positive n'est pas compris par lui-même dans l'étendue de l'équité naturelle, mais le motif de la loi doit toujours être de l'équité naturelle.

La loi a deux parties : la premiére, qu'on appelle directive, est celle qui prescrit ce qu'on doit faire, ou ne pas faire : la seconde, qu'on appelle sanction, est celle qui statue la peine contre les transgresseurs.

Le Législateur fera paroître sa sagesse dans la sanction des loix, en proportionnant la peine au délit, et en statuant relativement aux différentes loix le genre de peine le plus propre à réprimer le genre de cupidité en particulier, qui porte le plus à transgresser la loi.

Les conditions de la loi sont : 1. qu'elle émane de l'autorité légitime : 2. qu'elle soit juste, et qu'elle ne renferme rien de contraire à l'équité, et à la loi naturelle : 3. qu'elle soit nécessaire, c'est-à-dire qu'on ne doit multiplier les loix, qu'à mesure que l'exigent les besoins de l'Etat, ou le bien-être de la société : 4. qu'elle soit dument promulguée. Quand on ajoute que la loi doit-être *possible*, on n'entend pas seulement qu'elle n'ordonne rien d'absolument impossible, mais sur-tout qu'elle doit-être proportionnée à la foiblesse commune de l'humanité.

Une loi qui puniroit les moindres fautes, où les hommes tombent journellement, deviendroit impraticable dans l'exécution.

Les loix se bornent donc à punir principalement les crimes et les délits, qui peuvent le plus troubler l'ordre de la société, et la tranquillité publique, l'assassinat, le vol, le crime de faux etc.

Il est de la sagesse du Législateur de tolérer certains maux, lorsque la défense seroit suivie de plus grands maux. Mais à cet égard il y a deux excès à éviter, qui sont neanmoins assez communs, l'un de blâmer la loi, parce qu'elle ne proscrit pas tous les abus : l'autre de se permettre l'abus, parce que la loi le tolère.

Digitized by Google

Il est des moyens plus doux, et en même temps plus efficaces que le Législateur doit employer pour déraciner ces abus, et inspirer aux citoyens un zèle vertueux pour le bien public, qu'il seroit inutile de vouloir prescrire par des loix, et qu'il importe cependant de conserver, et de ranimer sans cesse pour l'avantage, et la prospérité de l'Etat.

La perfection d'une loi exige ces trois conditions, *généralité* dans l'objet, *simplicité* dans la disposition, *précision*, et *netteté* dans l'expression.

Les loix sont faites pour les cas qui arrivent le plus communément, et non pour certains cas extraordinaires, et imprévus qui ne peuvent arriver que rarement, et pour lesquels il seroit inutile de multiplier les loix. Voilà pourquoi il faut une certaine généralité dans l'objet de la loi.

Lors qu'un événement frappant oblige ou engage à porter une loi, il ne faut pas mêler dans la disposition les circonstances individuelles de l'événement, qui sont étrangères à l'objet de la loi: sans quoi la loi ne sera pas applicable à des cas de même nature, où cette circonstance accidentelle ne se trouvera pas. Voilà pourquoi il faut de la simplicité dans la disposition.

Enfin on ne sauroit trop éviter dans l'énonciation de la loi les pléonasmes, les epithètes vagues, les expressions ambiguës, et indéterminées, qui ouvrent une libre carrière aux esprits vétilleurs de chicaner sur le sens, et l'application de la loi, et d'en éluder les dispositions.

On a mis en question, s'il étoit à propos d'énoncer dans un préambule les motifs de la loi. Quelques politiques approuvent cette méthode comme étant propre à mieux faire connoître l'esprit de la loi, et à obtenir des sujets une obéissance plus sûre, et plus prompte en joignant la voie de la persuasion à celle de l'autorité. D'autres pensent au contraire, que ce seroit exposer la dignité du Législateur, et de la loi aux censures téméraires d'une infinité d'esprits brouillons, qui veulent décider de tout, et qui ont le malheureux talent de voir tout de travers. Ils ajoutent, que l'exposition du motif fourniroit en plus d'un cas le moyen d'éluder la disposition de la loi sous prétexte de s'attacher à l'esprit de la loi, et aux vûes du Législateur. La différence des cas peut décider de la préférence à donner tantôt à l'un, et tantôt à l'autre de ces deux sentimens.

Le Prince ne doit hasarder une loi qu'après avoir pris les informations les plus exactes, les plus circonstanciées, les plus détaillées des besoins de l'Etat, qui l'exigent, des effets qu'elle peut avoir non seulement à l'égard de l'objet qu'on se propose, mais encore à l'égard de l'influence qu'elle peut avoir sur toutes les autres branches de l'administration. Tout est lié dans l'ordre de la société, on ne peut déranger un anneau sans que toute la chaîne se ressente du dérangement.

Il est dans ce siècle des écrivains politiques, dont la vûe bornée semble se fixer sur un objet principal, et comme de prédilection, auquel il paroit qu'ils veuillent tout rapporter, l'un a l'agriculture, et à la population, l'autre aux arts, à l'industrie, au commerce, à la circulation occasionée par le luxe: tel autre semble ne compter pour rien la dépravation des maximes, et des moeurs au prix des moyens, qui peuvent attirer de l'argent, comme si la richesse sans vertu n'étoit pas à l'égard de tout un peuple ce qu'est l'argent entre les mains d'un imbécille ou d'un enfant, qui n'en sait user que pour sa perte, et son malheur. Le coup d'oeil du Législateur doit embrasser les parties dans leur ensemble pour les classer chacune dans l'ordre qui leur convient, afin de les faire conspirer par leur accord à l'harmonie, et au plus grand avantage du corps entier de la société.

Les loix acquièrent de l'autorité avec le temps: l'antiquité a toujours quelque chose de vénérable aux yeux des hommes, et les novateurs même les plus outrés ne peuvent s'empêcher d'en rappeller les exemples à l'appui de leurs nouveautés. On s'assujettit sans peine à ce qu'on a vu pratiqué de tout temps. On ne trouve point de gêne à ce qu'on fait par un principe d'habitude contracté dès l'enfance. Il ne faut donc toucher aux loix reçues qu'avec beaucoup de ménagement, et de précaution.

Il ne faut pas se laisser éblouir par la première et le plus souvent trompeuse apparence d'une plus grande utilité: rien de plus à propos à cet égard que la sage maxime de S. Augustin: *ipsa quippe mutatio consuetudinis, etiam quae adjuvat utilitate, novitate perturbat, qua propter quae utilis non est, perturbatione infructuosa consequenter noxia est.* Il faut comparer l'avantage qu'on se propose avec le dérangement, et le trouble que la nouveauté ne

manque guères d'occasionner. S'il est tel cas qui nécessite un changement dans les loix pour prévenir la ruine de l'Etat, alors il est du devoir du Prince de l'entreprendre, et de couronner l'entreprise par la sagesse de l'exécution.

Les loix ne contiennent ainsi qu'on l'a dit, que des réglemens généraux relatifs à ce qui arrive plus communément dans le cours ordinaire des affaires. Le Législateur ne peut prévoir ni spécifier les cas particuliers qu'une combinaison singulière d'événemens amène de temps en temps. Il peut arriver, que l'observation d'une loi salutaire en elle-même devienne inutile ou nuisible dans un cas particulier, eu égard aux circonstances des personnes, des affaires, des temps, et des lieux. Tel fut le cas où le salut de la République fit confier le commandement de l'armée à Scipion avant l'âge prescrit par la loi.

Il faut donc pour le bien même de l'Etat, que le Souverain ait le pouvoir de dispenser de la loi, d'en suspendre l'exécution, d'accorder des graces, et des privilèges. Ce pouvoir est une suite du droit de législation. Il est vrai que le Prince n'en doit user que pour de bonnes raisons, et toujours en vûe du bien public. Il doit permettre aux Dépositaires des loix de lui faire les représentations convenables pour éviter les surprises. Le Prince ne sauroit trop aplanir le chemin de la vérité au trône; mais c'est à lui qu'appartient enfin la décision en dernier ressort.

## §. III.

### *Des Magistrats.*

Le Prince doit établir des Magistrats, et des Juges pour veiller à l'observation des loix, et rendre la justice aux peuples.

Les Juges doivent être des hommes intègres, éclairés, et laborieux. Ils doivent avoir un extérieur grave, et composé, propre à inspirer de la considération, et du respect. Un Magistrat qui affecteroit les airs d'un petit-maître, quelque mérite qu'il eût d'ailleurs, ne seroit approuvé ni des sages, qui veulent de la décence en tout, ni du peuple qui

ne juge que sur les apparences. Une profession qui exige le plus de récueillement ne doit pas paroître sous les dehors de la frivolité. En général il est étonnant qu'un homme en place ne sente pas le ridicule qu'il se donne à lui-même par le tort qu'il fait à son caractère.

Les Tribunaux doivent être convenablement distribués dans toute l'étendue du pays pour épargner aux plaideurs des absences trop préjudiciables, et des frais trop onéreux.

Un des principaux devoirs du Prince est de veiller à ce que la justice soit promptement, et dûment administrée.

L'écriture dit, que la justice affermit le Trône du Prince. En effet il n'y a rien qui attache davantage les peuples au gouvernement, qu'une pleine confiance en la justice du Prince, et en la droiture de ceux qui sont préposés pour l'administrer. C'est alors qu'ils vivent dans une douce sécurité, persuadés qu'en toute occasion ils auront toujours l'accès ouvert à l'impartialité des Tribunaux, et à la protection du Souverain. La plus parfaite liberté, dont un Etat puisse jouir, consiste en ce qu'un particulier n'ait rien à craindre de l'injustice, de la violence, du caprice de tout autre particulier, qu'il puisse librement disposer de sa conduite, et de ses actions en tout ce qui ne trouble ni les droits de ses concitoyens, ni l'ordre public, et qu'au cas qu'il manque, il n'ait à redouter que la justice, et les loix.

Il faut donc avoir soin de ne donner aux peuples que des Magistrats, et des Juges propres à s'attirer leur estime, leur confiance, et leur respect.

Un des meilleurs moyens d'abréger les longueurs, les chicanes, les frais des procédures est le choix de Magistrats sages, réligieux, pénétrés de leur devoir, qui sachent, et qui veuillent accomplir toute justice en la rendant aux autres.

Il ne faut pas se flatter, qu'on puisse venir à bout de bannir la chicane par de simples réglemens, quelques sages qu'on les suppose. Un plaideur fin et rusé trouvera toujours dans les circonstances particulières de la cause qu'il plaide les moyens d'éluder le réglement sans paroître y contrevenir ouvertement. Il n'y a que la loi vivante, les juges devant qui on plaide, qui puissent démêler dans le cours d'une procédure les vrais moyens de droit, des moyens abusifs employés par la fraude, et l'artifice. Eux seuls peuvent

couper les têtes de l'hydre à mesure qu'elles renaissent, et y appliquer le feu ; en faisant subir inexorablement aux plaideurs téméraires, et frauduleux les peines portées par les loix. C'est donc de la Religion des Juges que dépend la bonne, et prompte administration de la justice. Ils sont comptables de tous les maux, et dommages que la chicane cause par leur négligence. Le Prince doit y veiller attentivement.

## §. IV.

### *Choix des sujets dans la distribution des emplois.*

C'est surtout dans la distribution des emplois que le Prince peut donner une haute idée de sa sagesse, et de son discernement. C'est un soin de la plus grande importance pour maintenir le bon ordre dans la société, et on ne peut bien s'en acquitter sans une grande connoissance des hommes, et des affaires.

S'il arrive que les choses n'aillent pas bien, ce n'est pas le plus souvent la faute des loix ou des établissemens; c'est que les hommes ne sont pas placés comme ils devroient l'être : car les loix ne font rien par elles-mêmes, et leur influence dépend toujours de ceux qui les mettent en action.

Le Prince doit tâcher d'être bien informé des talens, des qualités, des services, du mérite des personnes qu'il veut placer. On ne peut bien compter que sur ceux qu'on a eu lieu d'éprouver.

La séduction de la flatterie est d'autant plus à craindre, que les hommes sont plus portés à se flatter eux mêmes. La flatterie la plus dangereuse est celle qui sait emprunter à propos le ton de la contradiction pour se donner un air de sincérité sans risque de déplaire.

Il y a une certaine médiocrité contre laquelle il semble qu'il n'y ait rien à objecter, mais qui pourtant ne suffit pas pour des places, qui exigent des lumières supérieures, et des talens distingués. C'est alors que le bien ne se fait qu'avec langueur, et que les abus se glissent sourdement et prennent racine.

Il ne faut pas prendre pour de grands Génies ceux qui veulent tout innover, tout bouleverser. Le vrai Génie est celui qui démêle promptement ce qui arrête le jeu de la machine, qui attaque le mal dans sa source, et avec le moindre bruit possible.

La splendeur, qui doit environner le Trône, ne permet l'accès aux honneurs de la Cour, qu'à des personnes d'une qualité distinguée. Mais entre celles-ci le mérite doit toujours avoir la préférence. A cet égard le défaut de Noblesse est un juste titre d'exclusion; mais le seul avantage de la naissance ne doit jamais être un titre d'avancement.

Toutes les fois que l'honneur tombe sur une personne que le public n'en juge pas digne, l'honneur perd de son prix. C'est une loi de nature supérieure à tous les efforts du pouvoir. C'est un grand mal, quand les honneurs cessent de faire honneur.

Pour les charges qui exigent des talens, et de la capacité, il faut se régler sur les talens, et la capacité. Rien ne peut faire plus d'honneur à un Prince que la réputation de savoir apprécier le mérite, et de savoir le prendre où il est.

Le Prince doit être le vrai distributeur de ses graces. S'il n'en a que le nom, les voeux, et les hommages réels se porteront vers ceux qui les distribuent effectivement, et le remercîment qu'on fera au Prince, ne sera qu'un formulaire de bienséance.

## §. V.

### *Récompenses, et punitions.*

Le Cardinal de Richelieu disoit, que le Prince qui sait récompenser, et punir à propos, sait à peu-près tout ce qu'il faut pour bien gouverner. Cela est vrai, mais il faut être instruit et éclairé pour savoir récompenser, et punir à propos.

Le Prince doit laisser aux Magistrats le soin d'infliger les peines portées par les loix, et se réserver les graces, quand il est à propos de les faire.

La punition, qu'il convient au Prince d'exercer par lui-même, est celle de laisser dans l'oubli, et d'éloigner des emplois ceux qui s'en rendent indignes par leur conduite déréglée, ou par un libertinage scandaleux de coeur ou d'esprit. On sait combien la censure fut utile aux Romains. Le Prince peut l'exercer très efficacement par une attention suivie à écarter le vice, et à rapprocher la vertu de sa personne.

Ce n'est qu'à regret qu'un Prince magnanime et généreux se détermine à punir. Il n'en est pas de même quand il s'agit de donner l'essor à ses inclinations bienfaisantes. Il n'a pas de plus grand plaisir que celui d'exercer sa charité compatissante envers les malheureux, ou sa libéralité à l'égard de ceux qui s'en rendent dignes. Ces deux vertus, quoique partantes d'un même fond, sont pourtant différentes. L'une a pour objet le soulagement de l'indigence, elle se mesure sur les facultés, et le besoin; l'autre se propose de gratifier le mérite, et de récompenser les services. Le Prince doit l'exercer avec dignité, avec réserve, et dans une juste proportion.

Une action extraordinaire doit être récompensée sur le champ, et avec éclat; c'est le moyen de trouver des gens prompts à la reproduire à l'occasion.

Une récompense qui se fait trop attendre, n'est présque plus une récompense, elle touche peu celui qui la reçoit, et ne remédie pas à la langueur, que le délai a causée.

Il ne faut pas non plus tout donner, et tout à la fois. Il est bon de laisser une perspective d'avancement pour encourager et ranimer le zèle dans le cours de la carrière. Il faut savoir se prêter aux foiblesses communes de l'humanité.

Le Prince met son empreinte sur la monnoie pour en constater la valeur, et la bonté. Les graces du Prince doivent avoir le même effet relativement à ceux qu'il gratifie. Laissant à part les largesses que l'on fait par principe de charité, si les graces du Prince sont toujours un gage de son estime, et son estime un sûr garant du mérite, tout ira au mieux. Rien ne manquera ni à la gloire du Prince, ni à la prospérité de l'Etat.

L'Abbé de S. Pierre est le premier qui ait substitué le mot philosophique de *bienfaisance* au mot chrétien de *cha-*

*rité*; mais les actes épars çà et là de la bienfaisance philosophique prônés avec tant d'éclat dans les journaux et dans les gazettes, sont bien loin des secours journaliers, que la charité chrétienne ne cesse de répandre sur les pauvres en tout tems, et en tout lieu dans le sein du catholicisme. L'affectation à faire valoir prouve toujours un défaut de valeur en quoique ce soit.

## §. VI.

### *Maintien de la probité, et des moeurs.*

L'objet le plus essentiel de l'art du gouvernement est de maintenir la Religion, la probité, les bonnes moeurs dans la société. C'est sur cette base solide qu'est fondée la sûreté, la durée, la prospérité d'un Etat. Le Législateur ne sauroit trop s'occuper des moyens de bannir de la société les crimes, et les vices qui la troublent, et l'infectent.

Il vaut mieux prévenir le mal que le punir. Mais on n'y réussira qu'imparfaitement à moins qu'on ne remonte à l'origine. Les principales causes des maux qui affligent les sociétés, sont le défaut de ressources dans la misère, le désoeuvrement dans l'aisance, l'abus de la richesse, le vice de l'éducation.

Pour y remédier il faut fournir des moyens de travail et d'occupation, exciter une louable émulation, pourvoir à l'éducation de la jeunesse convenablement aux différens ordres de l'Etat. Malgré les institutions les plus salutaires il y aura toujours des pervers, dont la méchanceté ne peut être contenue que par la rigueur des châtimens. La punition des crimes est absolument nécessaire pour le maintien de la tranquillité, et de la sûreté publique. C'est un frein souvent efficace contre les attentats de la cupidité. Il y a moins de crimes à proportion dans les Etats, où la justice veille exactement à les punir.

Pour punir un crime, il faut qu'il soit bien avéré. Il vaut mille fois mieux absoudre un coupable, que risquer de condamner un innocent.

La justice doit être administrée avec la plus exacte impartialité. Il y auroit une injuste acception de personnes à passer au riche, parce qu'il est riche, ce qu'on ne pardonneroit pas au pauvre, parce qu'il est pauvre. La justice n'a pour tous qu'un même langage.

Les peines que la justice humaine inflige, doivent être plus ou moins graves, non selon l'énormité des délits considérés en eux-mêmes, mais selon qu'ils troublent plus ou moins l'ordre de la société, et qu'ils se rendent plus ou moins fréquens. La promptitude de l'exécution a plus de force que la rigueur même de la peine pour arrêter les crimes. Il faut faire ensorte ( autant que l'ordre de la justice le comporte ) que la punition soit infligée pendant que la mémoire du forfait est encore fraîche, et récente. C'est alors que l'association des idées produit tout son effet.

Il y a des cas où la grace est un acte de clémence. Mais il faut se souvenir que cette vertu toujours chère au coeur d'un bon Prince, n'accorde pas à la perversité l'indulgence que l'humanité inspire pour la foiblesse. Elle tempère par les règles de l'équité ce qu'il y a quelquefois de trop rigoureux dans les sanctions pénales, eu égard au cas dont il s'agit.

Les sages observent qu'il est des vices dont la contagion est beaucoup plus pernicieuse que les délits, qui sont sujets à l'animadversion des loix. Une fois que la dépravation est poussée jusqu'au mépris des bienséances, et que le vice ne craint point la honte, il ne faut plus parler de vertu, d'honneur, de probité. La société devient une espèce de brigandage. L'histoire offre mille tableaux effrayants des désastres occasionnés par la corruption des moeurs. C'est surtout à cet égard qu'il faut employer la maxime, *principiis obsta*. Lorsque dans un Etat, dans une ville, qui a encore des moeurs, un particulier a l'impudence d'arborer le premier l'étendard d'un nouveau genre de dépravation, le Prince ne sauroit trop se hâter de réprimer un tel attentat, avant que la contagion de l'exemple ait eu le tems de gagner, et de se répandre, et il aura pour lui l'applaudissement universel.

Beaucoup moins doit-on souffrir ces assemblées où l'on fait ouvertement des leçons d'Athéisme, et d'impiété. L'homme qui a le malheur de n'avoir pas de Religion, n'est cou-

pable que devant Dieu, lorsqu'il se tait, et qu'il ne laisse entrevoir par aucun acte extérieur sa détestable façon de penser, mais il se rend très coupable envers la société même dès le moment qu'il commence à répandre ses erreurs, et que par ce moyen il tend à briser le lien de concorde que l'union du vrai culte établit entre les citoyens, et à leur ravir ces puissants motifs, que la Religion fournit, soit pour arrêter le crime dans sa source en réprimant les mouvemens secrets des passions, qui le produisent, soit pour porter plus efficacement les hommes à la vertu par l'obéissance qu'ils doivent au Souverain scrutateur des coeurs, et par la vue des récompenses, et des peines inévitables d'une vie à venir.

Le Prince doit donc faire usage de son autorité pour réprimer toute atteinte contre la Religion, et les moeurs. Un moyen des plus doux, et des plus efficaces est de marquer hautement, et en toute occasion son invincible attachement à la Religion, et à la vertu, son improbation de tout ce qui blesse l'une, et l'autre. Il doit faire ensorte que ceux qu'il approche de sa personne, qu'il honore de sa confiance, et qu'il place dans les emplois les plus relevés, travaillent à seconder ses intentions par leur conduite, et leur exemple.

L'impression que l'on donne aux chefs, ou à ceux, qui tiennent les premiers rangs en chaque ordre de l'Etat, se communique d'elle-même à la multitude et à la foule. Les préférences, et les exclusions constantes données à certaines qualités, fournissent au Législateur un moyen très efficace de donner aux esprits la tournure qui convient, et d'imprimer à la Nation un caractère stable, et dominant.

On dit qu'il est une République, où une ancienne loi exclut des emplois tout homme qui a des dettes, à moins qu'il ne trouve une caution valable. Cette loi en mettant un frein à la facilité de faire des dettes, coupe la racine aux déréglemens qui en sont la cause, ou la suite,

## §. VII.

### *Des impôts, et de leur emploi.*

Les subsides sont nécessaires pour mettre le Prince en état de fournir aux différens besoins de la société. Tel est l'objet et la destination naturelle des impôts. D'où il suit qu'on n'en doit mettre qu'autant qu'il est nécessaire pour supporter les charges de l'Etat, dans lesquelles est compris l'entretien du Prince, et de sa cour convenablement à sa dignité.

Il faut avoir égard que l'impôt soit reparti dans une juste proportion sur les contribuables, sans partialité, avec le plus de simplicité dans la manière de le lever, et avec le moins de vexation des contribuables. Le pauvre peuple qui gémit au fond d'une province, ne peut approcher le Prince, ni mettre sous ses yeux le triste spectacle de ses misères; c'est au Prince à s'approcher de lui, en s'occupant sérieusement de ses besoins, et en s'informant exactement de la manière dont on le traite. C'est ainsi que le Prince chrétien se revêtira de l'esprit de Jesus Christ.

L'impôt sur l'importation, et même sur la consommation des superfluités paroit être un des moins onéreux à la masse du peuple.

Le Prince doit user d'une sage économie dans ses dépenses pour n'être pas dans la dure nécessité de surcharger le peuple.

Il doit se souvenir que la libéralité n'est pas prodigalité, et que le faste n'est pas magnificence.

Il n'y a de véritable magnificence qu'en ce qui porte le caractére de la grandeur jointe à l'utilité publique, ou à une convenance réelle qui l'exige.

Il est juste que ceux qui travaillent pour la société, en tirent un honoraire qui les mette en état de vivre décemment. Mais c'est ravaler des services nobles, que de les évaluer à prix d'argent. Il y a une carrière d'avancemens, et de distinctions, qui, bien menagée, flattera toujours plus ceux qui ont de l'élevation dans l'ame, et sera plus capable de réveiller et de nourrir des sentimens généreux,

que les récompenses pécuniaires, qui épuisent bientôt l'Etat, et n'affectent que des ames basses, sans pouvoir assouvir leur avidité.

## §. VIII.

### *De quelques nouvelles spéculations sur l'impôt.*

Les Auteurs de la nouvelle science économique prétendent qu'on ne doit asseoir l'impot que sur le *produit net* ou *disponible* de la culture, sans jamais toucher ni à la consommation, ni à l'importation, ou exportation, ni aux manufactures, ni à rien enfin de tout ce qui se rapporte à la classe qu'ils appellent *stérile* ou non productive. Ils disent pour raison qu'en établissant un impôt sur la classe stérile, cet impôt retombe à la fin sur la culture avec tout le dommage qu'il a causé en génant la circulation. En effet le manufacturier fera payer plus cher au proprietaire les façons qu'il lui vend, et il payera moins cher à proportion de l'impôt les subsistances, et les matières prèmieres dont il a besoin; ce qui ne peut que nuire à la classe productive. Ceux qui suivent les anciennes maximes trouvent étrange, qu'un propriétaire qui a semé un champ de lin qui lui rapporte cent écus, soit chargé de tout l'impôt, tandis que le manufacturier, qui gagne des milliers à convertir ce lin en dentelles, ne paye rien. Les Economistes répondent que le profit du manufacturier retourne à la classe productive par le prix de toutes les matières premières qu'il en tire, et par celui des subsistances consommées par les fabricans.

Je ne me permettrai ici qu'une simple réflexion; je suppose deux manufacturiers, l'un en dentelles fines, l'autre en grosse toile, qui font travailler chacun un même nombre d'ouvriers durant un même tems. Il est constant que le fabricant de grosse toile consommera plus de matière première, et autant de subsistances pour ses ouvriers que le fabricant en dentelles. Néanmoins le produit de l'ouvrage d'un mois ou d'un an vaudra considérablement plus au fa-

bricant de dentelles, qu'au fabricant de grosse toile, qui ne laisse pas de rendre à la classe productive autant et plus que le premier.

Le surplus du profit de celui ci pourroit donc être entamé sans préjudice de la classe productive. Pourquoi ce fabricant ne pourroit-il pas supporter un impôt, qui ne feroit que diminuer une partie de ce surplus de profit, au delà de celui que fait l'autre fabricant, qui ne laisse pas, comme on l'a dit, de rendre autant et plus à la classe productive? Cette portion que l'impôt enlève au fabricant de dentelles ne nuit donc pas davantage à la culture, que l'infériorité du profit que fait le fabricant de toile?

Le raisonnement de Messieurs les Economistes semble supposer que les façons de la classe stérile profitent toujours à proportion de la matière première qu'elles emploient, et de la consommation des ouvriers qu'elles occupent. En ce cas il paroit bien que tout impôt mis sur les manufactures rejailliroit sur la culture, et y occasionneroit quelque déchet. Mais cette supposition n'a pas toujours lieu. A l'égalité de matière première et de consommation il y a des façons qui profitent beaucoup plus que d'autres, sans tirer davantage de la classe productive. C'est un surcroit de profit, qui est tout pour le fabricant, et qui souvent ne reviendra que par de longs détours, et par une marche bien lente à la culture. C'est ce qui arrive surtout dans les arts subordonnés à l'empire de la mode, et du goût.

Messieurs les Economistes ont des vûes profondes, qui méritent d'être sérieusement examinées par des hommes d'Etat, qui joignent la théorie à l'expérience. Néanmoins lorsque dans un Etat les impôts sont modérés, que le peuple n'est pas foulé, que les terres sont cultivées, que le commerce va son train, il est prudent de laisser aux plus curieux le soin de faire les premiers essais de ces nouvelles méthodes, dont on ne peut guères garantir le succès que par l'événement.

## §. IX.

### *De la monnoie.*

Le droit de battre monnoie est compté aujourd'huy sans contredit entre les droits régaliens. Le système féodal accordoit autre fois cette prérogative aux possesseurs des Fiefs les plus distingués; mais cela ne pouvoit que causer de l'embarras dans le commerce. La monnoie a été introduite pour la commodité, la facilité, et la sureté des échanges.

La valeur de l'or, et de l'argent est originairement fixée sur la quantité des denrées qu'on peut communément échanger, eu égard aux circonstances, contre une certaine quantité d'or et d'argent. C'est de-là que dépend la valeur qu'on nomme intrinsèque.

Ce n'est pas la quantité absolue de l'or, et de l'argent, qui fait le plus ou le moins de richesse. Mais cette quantité absolue étant donnée, on regarde comme plus riche celui qui en a effectivement, ou équivalement une plus grande portion relativement aux autres.

L'or étant plus rare que l'argent, il faut donner une plus grande quantité d'argent que d'or pour avoir une certaine quantité de denrées. C'est ce qui fait que l'or surpasse l'argent en valeur, puisque dans les échanges une moindre quantité d'or équivaut à une plus grande quantité d'argent.

Ce rapport en Europe est communément d'entre 14. et 15. à un.

Dans le commerce de Nation à Nation, on n'évalue l'or et l'argent monnoié qu'à raison de la valeur intrinsèque, c'est a dire à raison du titre et du poids.

Le Prince doit avoir égard à cette estimation en fixant la valeur de la monnoie.

Un léger mécompte dans cette estimation seroit suivi d'une perte considérable. Il convient d'en donner une légère idée. Supposons pour simplifier l'objet, que chez tous les peuples voisins, avec qui on est en commerce, la valeur de l'or, et de l'argent soit fixée dans le rapport juste de 14.

à 1. ensorte qu'une once d'or vaille 14. onces d'argent, ni plus ni moins : supposons que parmi ces Nations il y ait un Etat, où l'on altère ce rapport en donnant plus ou moins de valeur à l'or relativement à l'argent. Voyons ce qui s'en suivra. Si, au lieu de conserver le rapport de 14. à 1. le Prince donne dans son tarif à une once d'or la valeur de 16. onces d'argent (je présente une disproportion plus sensible pour mieux faire sentir l'effet qui doit résulter de toute autre disproportion moins forte qu'on voudroit adopter); il est clair que vos voisins trouveront un profit à échanger leur or contre votre argent. Car en vous donnant une once d'or, votre voisin tirera de vous seize onces d'argent, qui lui vaudront chez lui une once d'or plus deux onces d'argent. Ainsi l'étranger, par le commerce et autres moyens, vous enlevera tout votre argent, en vous laissant une masse d'or de beaucoup moindre valeur, ensorte que, si vous aviez seize millions de livres en argent, il ne vous restera que 14 millions en or. Si au contraire vous ne donnez par le tarif à une once d'or que la valeur de 12. onces d'argent, il est clair que l'étranger trouvera du profit à vous porter son argent pour avoir votre or. Car en vous donnant 12. onces d'argent il tire de vous une once d'or, qui lui vaut ailleurs 14. onces d'argent. Tout votre or sortira, et sera remplacé par une masse d'argent de moindre valeur dans le rapport de 14. à 12.

Comme cette éstimation n'est pas absolument uniforme dans tous les pays, et qu'il y a quelques fractions entre 14. et 15., c'est une opération assez délicate que de saisir le rapport qui convient. Cela dépend en grande partie d'une connoissance exacte des différentes sortes de commerce que l'on fait avec différens voisins.

Il faut aussi être attentif aux variations auxquelles cette estimation est sujette par le plus ou le moins d'abondance ou de recherche de l'un des métaux relativement à l'autre pour faire à tems et lieu les variations convenables dans le tarif. Tout cela suppose beaucoup de capacité dans les Ministres, sur qui le Prince doit se reposer pour ces détails, sans néanmoins les dispenser du devoir de s'en informer exactement.

Il est arrivé dans des cas urgens, que l'on a pris le parti de donner à la monnoie une valeur numéraire fort supérieure à la valeur intrinsèque. Outre l'irrégularité de ce

procedé (à moins qu'il ne soit justifié pour cause d'absolue nécessité), il n'en est pas de plus ruineux pour le Prince, et pour l'Etat. Il convient aussi d'en donner une idée. La vérité du résultat ressortira mieux par des comptes, ou exemples exaggérés, qu'il est aisé d'adapter à tous les cas. Le Prince a un million de dettes, il a dans ses coffres cent mille onces d'argent, qui frappées en autant d'écus de cinq livres pièce, feroient cinq cent mille livres. Le Prince veut payer le million avec ces cent mille onces, qui n'en font que la moitié. Il fait donc frapper cent mille écus d'une once la pièce, et dit: cet écu qui n'a que la valeur intrinsèque d'une once, c'est à dire de cinq livres, vaudra désormais dix livres. Par ce moyen il donne à ses cent mille onces d'argent la valeur d'un million, et il acquitte sa dette. Voilà le profit qu'on se propose.

Mais dans la suite quand on viendra au recouvrement des impôts, le contribuable qui devoit dix livres, et payoit deux onces d'argent, s'acquittera en payant une once ou un écu, dont la valeur par le nouveau tarif est portée à dix livres. Par conséquent le Prince, qui pour la totalité de l'impôt, montant, p. e. à un million, percevoit deux cent mille onces d'argent, n'en perçoit plus que cent mille: perte qui se renouvelle tous les ans.

La perte ne sera pas moins grande dans le commerce avec l'étranger. En effet l'étranger qui vend sa marchandise à raison de dix livres, c'est à dire de deux écus pesant deux onces d'argent, ne se contentera pas de la dénomination de dix livres donnée à un seul écu, il voudra comme par le passé deux onces effectives d'argent pour l'équivalent de sa marchandise, il en hanssera donc le prix, et demandera vingt livres au lieu de dix pour avoir ses deux onces franches.

Au contraire ce même étranger s'acquittera d'une dette de dix livres, en ne payant qu'une once d'argent au lieu des deux qu'il doit réellement, parce qu'en vertu du nouveau tarif un écu pesant une once est dit valoir dix livres. Peut-il y avoir de marché plus ruineux!

Si l'étranger hausse la valeur numéraire de ce qu'il vend dans le pays, il est bien naturel que les possesseurs des denrées, et les fabricans du paya en feront autant dans leur commerce intérieur. Le fabricant qui donnoit deux paires de gants pour deux écus valant ensemble dix livres, ne

haussera le prix de sa marchandise, et la même altération aura lieu dans tous les genres.

D'un autre côté ceux qui vivent d' un revenu liquide provenant de gages, de pensions, de rentes, seront censés recevoir la valeur de ce qui leur est dû, la valeur par ex. de mille livres, en ne recevant que cent onces d' argent, au lieu de deux cent qu'ils percevoient auparavant, et cependant eu égard au surhaussement du prix, il faudra qu' ils donnent la même quantité d'argent, qu'ils donnoient auparavant pour toutes les nécessités de la vie; ils seront donc réellement appauvris : et voilà par-conséquent l'équilibre des fortunes entiérement dérangé.

## §. X.

### *Papier-Monnoié*

Le papier représentant l'argent sert à faciliter la circulation, et multiplie en quelque sorte le numéraire. Mais le bon effet de ces papiers dépend surtout de la confiance, et du crédit. Il ne faut donc les multiplier que dans une certaine proportion avec le numéraire.

Les billets qui portent intérêt, sont onéreux à l'Etat, et de plus ils favorisent l'avarice, et la paresse des particuliers, qui aiment assez de voir grossir leur numéraire dans leur porte-feuille sans souci, et sans embarras.

Nous ne faisons ici que repéter une maxime qui nous a paru assez généralement adoptée. Mais comme en fait d'administration il convient surtout d'envisager les objets sous tous les rapports qu'il peuvent avoir, nous ne devons pas taire une réflexion qui nous a été suggérée par un Magistrat capable d'éclairer la routine de l'expérience par la superiorité des lumières; réflexion qui pourroit balancer à quelques égards et en certaines circonstances l'avantage qui se présente dans l'opinion commune par l'avantage bien digne aussi de considération, résultant de l'obstacle que les billets portant intérêt opposent à la circulation, et par conséquent à l'accroissement d'une masse, qui par une excessive augmentation seroit préjudiciable à la société. Question qui ren-

ferme une complication de détails, qui ne peuvent être bien connus que de ceux qui ont en main la régie ou direction des affaires.

Il est encore une autre espèce de papier de commerce, dont il faut aussi donner une idée générale. Un particulier E.** fait à credit une provision de bled chez un autre particulier A.** pour vingt pistoles payables à celui qui présentera le billet d'obligation, qu'il lui délivre. Celui-ci acquitte avec ce billet le loyer de la maison qu'il habite envers le propriétaire B.**; ce propriétaire fait avec ce billet sa provision de bois chez C.** qui achète de même l'étoffe dont il a besoin chez le Marchand D.**, qui enfin se fera payer par E**. Tout cela se fait aisément dans une matinée sans transport effectif d'argent, et le papier représentant vingt pistoles aura opéré la circulation de quatre vingt pistoles en passant d'une main à l'autre. Ce qui facilite l'expédition des affaires, ainsi qu'on le voit.

## §. XI.

### *Rentes viagères.*

Les rentes viagères peuvent fournir une ressource à l'Etat dans des cas pressants. Car en prenant des capitaux d'un très grand nombre de personnes il est certain par le calcul des probabilités sur la durée de la vie humaine qu'en peu d'années il en mourra de tout âge en assez grand nombre pour indemniser l'Etat de la perte qu'il fait avec les autres, et lui assurer un profit considérable.

Mais outre qu'il y a toujours quelque chose d'odieux dans la vue d'un profit qu'on ne peut se promettre que par la mort d'autrui, cette ressource est accompagnée d'un fâcheux inconvénient, en ce qu'elle fournit à bien des gens le moyen de vivre à leur aise sans rien faire. Ce qui est très propre à étouffer l'industrie.

Par cette raison l'Etat ne doit pas trop favoriser les rentiers. Il convient que les rentes soient au plus bas prix possible, eu égard aux circostances. Si elles sont à trop haut prix, on aimera mieux placer son argent en ren-

tes, que le faire valoir par la culture ou le trafic. L'agriculture et le commerce en souffriront.

## §. XII.

### *Dettes nationales.*

On a prétendu, que quand une Nation ne doit qu'à elle-méme, c'est à dire à des Nationaux, la dette est plutôt avantageuse que nuisible à l'Etat. C'est, dit-on, la main droite qui doit à la main gauche. Il est étrange qu'une expression comique dans un siècle prétendu éclairé, ait été prise à la lettre pour une vraie sérieuse démonstration. Cependant cette prétention est réellement insoutenable. 1. Dans le cas de la dette nationale les créanciers de l'Etat sont toujours en très petit nombre en proportion du gros de la Nation, qu'on est obligé de surcharger pour payer ce qu'on doit au petit nombre des riches rentiers. Mille familles payeront une taxe onéreuse, dont une seule retirera tout le profit. 2. Supposant même que le produit de la dette se consomme dans le pays, il n'est pas sûr que cet argent retourne en entier par la circulation à la source dont il est parti. Il s'en arrête, et s'engorge une bonne partie dans les canaux intermédiaires, et il n'en reflue que la moindre partie surtout dans les campagnes les plus reculées. Le plus grand nombre supporte le fardeau de l'imposition sans se ressentir du bénéfice de la circulation qu'elle opère. 3. Il n'est pas vrai non plus que le produit de la dette se consomme en entier dans le pays. Le riche rentier en verse une bonne partie chez l'étranger, soit dans les voyages, soit pour se procurer des superfluités de mode etc. C'est comme si l'on devoit à l'étranger.

Enfin la dette nationale absorbant une bonne partie du revenu oppose un obstacle insurmontable aux entreprises que l'on pourroit tenter pour améliorer les différentes branches de l'administration. Elle arrête et engourdit les operations de l'Etat.

## §. XIII.

### *Argent en réserve.*

On a aussi mis en question s'il est à propos que l'Etat ait de l'argent en réserve à tout événement. Les anciens n'en doutoient pas. Quelques Ecrivains modernes se récrient contre cette précaution, et disent qu'il vaut mieux mettre cet argent en circulation. Je pense, que les anciens avoient raison. Sixte V., Henri IV., le feu Roi de Prusse ont été de cet avis, et il paroît que ce sont d'assez bons garants. Dans un pays qui jouit d'une bonne administration, la culture, les manufactures, et le commerce attireront toujours par une pente naturelle tout l'argent nécessaire à la circulation: car l'argent va toujours à ceux qui fournissent la subsistance, et le travail. Le surplus répandu dans la circulation ne produiroit pas un bénéfice proportionné, il s'écouleroit par bien des fentes, et il ne seroit pas aisé de le remplacer en cas de besoin.

Une avance met le Prince en état de supporter un revers sans en être accablé, de commencer une guerre, si malheureusement elle est nécessaire, sans être obligé de fouler ses sujets, ou de s'endetter, et ce qui vaut beaucoup mieux, de former des projets en grand pour l'utilité de l'Etat, et avoir de quoi les perfectionner, sans déranger les autres branches de l'administration.

Le particulier qui a la précaution d'avoir quelque fond en réserve, fait mieux ses affaires. La parité vaut à la plus forte raison pour les Etats, qui étant de plus longue durée sont exposés à plus de révolutions. En toutes choses il faut éviter les excès.

## §. XIV.

### *Exportation de l'or, et de l'argent.*

Les loix de différens pays défendent l'exportation de l'or, et de l'argent. Il est des Ecrivains modernes, qui condamnent ces loix comme injustes, comme inutiles, puisqu'il est très facile de les éluder, comme pernicieuses, en ce qu'elles gênent le commerce sans profit pour l'Etat: car lorsque les Nationaux envoyent leur or, et leur argent chez l'étranger, ce n'est pas pour le jeter, mais pour en retirer l'équivalent, ensorte que l'Etat n'y perd rien.

D'abord il faut avouer qu'une loi juste ne peut défendre de payer ce qui est justement dû; mais elle peut défendre de contracter certaines sortes de dettes, qui, quoique préjudiciables, obligeroient à payer.

En second lieu il est vrai qu'on ne fait pas sortir pour rien l'argent du pays: mais il n'est pas également sûr que le *correspectif* soit toujours un équivalent. Je m'explique. Celui qui tire de l'étranger du quinquina pour vingt pistoles, appauvrit l'Etat de cette somme d'argent, mais il l'enrichit de la possession d'une drogue précieuse, et salutaire: je vois là un équivalent. Mais si l'on donne vingt pistoles pour des pompons, qui n'ont presque pas de valeur intrinsèque, et que le Marchand qui vient de les vendre, ne reprendroit pas pour la moitié du prix, je vois un *correspectif*, et non un équivalent, et l'Etat peut fort bien s'appauvrir par de tels marchés. Les loix qui défendent l'exportation, pourroient donc être utiles par la gêne qu'elles apportent à un commerce ruineux. Enfin cette défense peut engager les Nationaux qui souhaitent avoir certains genres de l'étranger, à chercher les moyens de fournir l'équivalent en marchandises; d'où suivroit une augmentation d'industrie au profit de l'Etat.

Au reste je ne propose sur ce sujet que des réflexions qui peuvent balancer l'opinion contraire, sans prétendre décider, s'il y a plus ou moins d'avantage d'un côté que de l'autre.

## §. XV.

### *Population.*

Une excellente culture, les bien-fonds partagés en juste proportion, des manufactures de nécessité, de commodité, et même d'agrémens convenablement distribuées, le commerce intérieur encouragé par d'équitables facilités, le commerce extérieur dûment réglé, une parfaite sureté sous la protection des loix, les bonnes moeurs, l'esprit du travail, et de la frugalité, telles sont les principales sources d'une population abondante, vigoureuse, utile à l'Etat, digne de porter le nom de société.

## §. XVI.

### *Partage et distribution des bien-fonds.*

Entre les extravagances de l'esprit humain on peut compter l'erreur, ou la démence de ceux qui ont pensé que le meilleur système pour un pays seroit celui d'un partage toujours égal des terres entre les particuliers. Cette idée répugne à l'inégalité naturelle de talens, d'activité, d'industrie qui met une si prodigieuse différence d'homme à homme, eu égard à l'habileté, et à l'attention nécessaires pour acquérir, et pour conserver. Elle répugne au cours inévitable d'événemens fortuits, qui, en occasionnant des gains, et des pertes, dérangent sans cesse le système de l'égalité. Elle répugne à l'ordre civil, qui exige une distinction dans les rangs, et par conséquent une différence dans les fortunes. Elle répugne à l'activité du travail, car les hommes ne travaillent que pour améliorer leur sort, et c'est une perspective que la politique ne doit jamais leur ôter.

Il ne seroit pas même possible que cette égalité pût subsister. Car en supposant un partage égal dans la première fondation de l'Etat civil, et réduisant les portions de ter-

res au plus petit nombre possible d'arpens nécessaires pour la subsistance d'une famille, il est évident, qu'à la génération suivante il n'y aura plus de partage à faire entre les enfans, et si un seul succède à l'héritage paternel, les autres n'auront plus que leurs bras, et l'Etat n'ayant point de propriétaires assez riches pour loüer leurs services, ils se trouveront réduits à la plus triste indigence.

Il est donc naturel, juste, convenable, avantageux à la société qu'il y ait une inégalité de biens, et de fortunes dans l'Etat. Mais cette inégalité doit avoir des bornes. Tout excès est vicieux.

Si un petit nombre de citoyens rélativement au gros de la Nation possèdent à eux seuls la plus grande partie des domaines, le peuple en général sera pauvre. Il y aura un excès de richesse d'un coté, un excès de misère de l'autre. Le luxe des riches, et l'indigence des peuples offriront un contraste humiliant pour l'humanité.

La richesse d'une Nation ne consiste pas dans l'excessive opulence d'un petit nombre de particuliers, mais dans une juste distribution de la masse totale de la richesse dans tout le corps de l'Etat. La même quantité de sang qui circulant librement dans toute l'habitude du corps, y entretient la vie, la vigueur, et la santé, cause les plus affreux symptomes, lorsque la régularité de son cours vers les extrémités est interrompue, et que la masse reflue toute entière, et s'engorge dans les gros vaisseaux.

Qu'un particulier possède 30m. arpens de terrain: si on suppose que ces 30m. arpens viennent à être partagés (bien entendu sans lésion de la justice, comme on le dira ci-après) entre trente propriétaires par portions égales ou à peu-près:

1. Vous aurez d'abord 30. familles de propriétaires contre une.

2. Chacune de ces portions de terrain ainsi divisé sera mieux cultivée, que lorsque le tout est possedé par un seul. C'est une vérité d'expérience (1). (Il faut excepter les

(1) Quant au plus ou moins d'étendue des domaines, il est des climats où la nature même du terrain ne sauroit souffrir un trop grand partage sans nuire à la culture; mais cette exception ne sert qu'a confirmer la règle. *Note de l'Auteur dans son Manuscrit.*

domaines possedés par les instituts religieux, et autres semblables, dont les colons sans être propriétaires jouissent des avantages de la propriété : exception constatée par le défrichement de ces terres incultes, qui par leurs travaux sont devenues autant de riches, et florissantes contrées ).

3. Il y aura donc plus de bras employés à la culture, et par conséquent accroissement de subsistances, et de population.

4. Les possesseurs de ces terrains divisés ne seront pas tous habitués à la capitale: plusieurs séjourneront dans leurs provinces. L'argent de tous ces domaines n'ira pas s'abimer dans un seul gouffre: il se consommera sur les lieux: ce qui augmentera l'aisance générale, et fournira les moyens d'améliorer la culture, et d'accroître la population.

5. Ces possesseurs étant assez riches pour vivre décemment, feront travailler beaucoup de monde non seulement pour les nécessités, mais encore pour les commodités, et les agrémens de la vie.

6. Une telle augmentation de propriétaires, de cultivateurs, de manouvriers, de métiers de toute espèce répandus dans les bourgs, et les villages produira un accroissement de population plus abondante, et plus utile, que celle qui résulteroit de la dépense d'un seul propriétaire de toute cette étendue de terrain, en comptant les domestiques qu'il entretient, et les artisans même qu'il occupe.

## §. XVII.

### *Luxe.*

C'est de ce point de vue qu'il faut envisager la question du luxe. Concevez un canton tel qu'on vient de le proposer par manière d'exemple, de 30m. arpens partagés dans une certaine proportion entre nombre de propriétaires plus ou moins riches, mais ayant tous de quoi vivre à leur aise. Ces propriétaires vivants sur les lieux, et pouvant dépenser, cultiveront leurs terres avec soin pour augmenter leur revenu, et jouir des commodités que cette augmentation pourra leur procurer. Il y aura donc beaucoup de cultiva-

teurs, beaucoup de manouvriers, de métiers de différentes sortes. En supposant que ces terres produisent differentes sortes de denrées, il s'y établira naturellement un commerce pour le besoin, et la commodité des échanges.

Pour tirer plus d'avantage de ce commerce, chacun s'empressera de donner ou faire donner une façon aux matières premières qu'il peut fournir, ce qui fera établir des fabriques et des manufactures, au moins pour les besoins les plus ordinaires de la vie. On ne verra pas de luxe proprement dit dans ce canton, mais on y trouvera une excellente culture, une nombreuse population, et une aisance générale.

Concevez maintenant ce même canton réuni sous le domaine d'un seul. Celui-ci sera incomparablement plus riche qu'aucun des propriétaires dans l'hypothèse du partage, mais le canton deviendra plus pauvre. La culture sera moins soignée, il y aura moins de bras employés, moins d'émulation et moins d'attention à mettre tout en valeur, à profiter de toutes les ressources que la nature et l'art fournissent pour la reproduction. Les champs fertilisés redeviendront des terres en friche par le soin qu'on prendra de les embellir pour les décorations du luxe. Nombre d'artisans qui travailloient aux métiers de nécessité, disparoîtront pour faire place à quelques artisans de frivolités, que le luxe du maître attirera dans le canton.

En comparant les avantages et les désavantages de ces deux positions, on trouvera moins de luxe dans la première, mais plus de culture, et de population, et une aisance plus généralement répandue. La seconde offrira un aspect plus brillant, mais avec un déchet de subsistances, de population, et d'aisance générale.

Le déchet sera plus considérable par le séjour du seul riche propriétaire dans une grande ville. *Vivez vous dans votre terre*, dit un des fameux écrivains du siècle, (1) *vous pouvez nourrir soixante personnes sans presque vous en apercevoir. Portez à la ville le même revenu, vous pourrez nourrir a peine cinq ou six domestiques.*

Ce qu'on vient de dire d'un canton particulier peut aisément s'adapter à un corps de nation. D'où il est aisé de comprendre, que le système d'une repartition proportionnelle des biens-fonds entre certaines limites d'inégalité contri-

(1) *Quest. sur l'Encyclop. art.* Economie.

buera beaucoup plus à la population et à la force de l'Etat, que le système, où toutes les richesses vont s'accumuler d'un côté pour former un petit nombre de fortunes excessives. Et il est clair néanmoins que le premier système est moins favorable au luxe que le second.

Delà vient que les apologistes du luxe semblent partir dans leurs raisonnemens d'après la supposition tacite d'une constitution vicieuse à quelques égards. Quand je dis les apologistes du luxe, je ne comprends pas sous ce nom de *Luxe* cet entretien honnête, et décent qui convient aux différentes personnes suivant la différence de leur qualité, et de leur rang. Outre le nécessaire à la vie tous les moralistes s'accordent à reconnoître un nécessaire à la condition, et à l'Etat. On entend donc par luxe un rafinement excessif, un excès de somptuosité, la recherche de toutes ces vaines et brillantes superfluités, que les gens même du monde savent très bien distinguer de cet appareil honnête, et décent qui convient au rang, à la qualité, à la dignité d'un chacun. Ce sont pourtant ces vaines superfluités, qui trouvent des apologistes, dont les raisonnemens semblent partir d'un de ces vices, qui se glissent insensiblement en toutes sortes d'états, si on n'y veille attentivement.

En effet cet excès de rafinement, et de somptuosité ne commence guère à paroître, que lorsque des fortunes immenses concentrent en peu de mains des richesses qui pouvoient être plus avantageusement reparties. Le grand luxe ne se montre guère dans un Etat, où une distribution moins inégale maintient une espèce de gradation du plus riche au moins riche.

Vous dites que sans les superfluités du luxe les riches tiendroient leur or, et leur argent enfermés dans leurs coffres, et qu'il n'y a généralement que le luxe qui l'en retire au grand profit des artisans à qui la frivolité des riches fournit une subsistance aisée en leur donnant les moyens de s'occuper. Votre argument suppose donc l'inconvénient de cette excessive disproportion, qui est la première source du luxe en toutes sortes d'états. Votre argument prouve donc tout au plus, que le luxe est un remède à un plus grand mal, et qu'il y auroit ainsi de l'inconvénient à vouloir le réprimer par des loix somptuaires; mais en accordant même que le luxe fût à cet égard un moindre mal, on ne seroit pas en droit de conclure avec M. Melon, que le luxe est une suite

naturelle, et comme le signe le plus certain de la prospérité d'un Etat. Il y a des incommodités, qui sont la suite des efforts que fait la nature pour dépurer le sang, et que l'on regarde comme des préservatifs contre de plus fâcheuses maladies: mais on ne conclut pas delà que la goute soit un grand bien, et comme la marque la plus assurée d'un excellent tempérament, et de la santé la plus robuste. Nous renvoyons pour une plus ample discussion à ce que nous avons tâché d'établir dans un *discours* à part *sur le luxe*. (1)

## §. XVIII.

### *Application des maximes précedentes à la population de l'Italie en différens temps.*

L'Italie et quelques autres pays ont été autrefois partagés en un grand nombre de petites républiques; et c'est le temps, disent quelques écrivains, où ils furent le plus peuplés; d'où ils semblent vouloir inférer qu'il n'y a pas de système plus favorable à la population que celui qui résulte du partage de toute une grande contrée en autant qu'il est possible de petites républiques. Ces écrivains n'ont pas fait attention, que dans de petits Etats les fonds à égalité de territoire sont ordinairement distribués entre un plus grand nombre de propriétaires; distribution qui, en resserrant le luxe, augmente par cela même la population suivant les principes établis ci-dessus. L'excès de population dont parlent ces écrivains, ne venoit donc pas, à proprement parler, de ce plus grand partage en petites républiques, auquel ils semblent l'attribuer; mais d'une plus régulière division des domaines qui peut avoir également lieu dans de grands, comme dans de petits Etats.

(1) Ce Discours aura sa place dans le Volume suivant.

## §. XIX.

*Maxime de M. Melon peu conforme aux vues d'une sage politique au sujet de la ruine des familles occasionnée par le luxe.*

*Qu'importe à l'état*, dit M. Melon, *qu'une sotte vanité ruine un particulier, envieux de l'équipage de son voisin? c'est la punition qu'il mérite, et l'ouvrier plus estimable que lui, s'en nourrit.*

L'Empereur Justinien étoit d'un autre avis: *Interest Reipublicae, ne quis re sua male utatur.* A Dieu ne plaise que le Prince oublie jamais qu'il est père, au point de voir d'un oeil indifférent la ruine d'aucun de ses sujets. Le Prince n'est pas un commis, qui ne compte pour rien l'humanité, et qui ne voit que des profits à faire, ou à calculer. Ce sont les familles, qui forment le corps de l'Etat, elles méritent donc la plus grande attention de la part du gouvernement, qui est l'ame de l'Etat.

Il y a des familles qu'on peut appeller nationales ou patriotiques. Ce sont celles qui sont attachées en quelque sorte au sol du pays par les fonds qu'elles y possèdent, ou par l'exercice continué de quelque art, ou profession: celles, qui de père en fils jouissent de quelque droit de communauté dans le village, ville, ou bourg à qui elles appartiennent.

Les grandes villes, et surtout les capitales rassemblent une foule de gens sans aveu. Ces sortes de gens le plus souvent ne sont rien moins que des patriotes, et la population qui en résulte, n'est pas celle qui fait la force des Etats.

Quand ces gens sans aveu font assez de fortune pour établir une famille, il faut un temps avant que ces nouvelles familles ayent pris les sentimens patriotiques des anciennes familles nationales, même parmi les roturiers.

On ne doit donc pas regarder comme une chose indifférente le dépérissement, et la ruine des familles nationales, sous prétexte que les débris de leurs fortunes servent

à élever d'autres familles, qui les remplacent. L' ancienne famille donnoit des citoyens à l' Etat par une éducation domestique, qui transmettoit les sentimens patriotiques de père en fils. Quand est ce que cette éducation commencera dans la nouvelle famille? Je parle ici d' une famille nouvelle à l'Etat: car lorsqu'une honorable famille de citoyens parvient à la Noblesse, cette famille est alors nouvelle dans le rang supérieur de la Noblesse, mais elle n' est pas nouvelle à l'Etat, si elle y est habituée depuis long-temps, suivant ce qu'on à dit ci-dessus.

## §. XX.

### *Des moyens de prévenir la trop grande inégalité.*

Nous avons vu les inconvéniens d'une trop grande inégalité dans la distribution des bien fonds. Mais y a t-il quelque moyen d' y remédier? Otera-t-on aux riches ce qu' ils ont de trop pour le donner à ceux qui n'ont rien? A Dieu ne plaise qu'on dépouille qui que ce soit de ce qui est légitimement acquis. Ce seroit une grande erreur de croire que l'on pût assurer la prospérité des Etats par le violement de la justice, qui est le fondement de la confiance publique, et le plus ferme appui de la société.

Mais il n'est peut-être pas impossible de former des réglemens qui sans blesser la justice, et sans gêner même la tendance à l'inégalité, qui est l'aiguillon du travail et de l' industrie, ne laisseroient pas que d'etre propres à maintenir dans la repartition des fonds un juste équilibre également convenable au public et aux particuliers.

Nous avons dit qu' il est de l' intérêt de l' Etat de veiller à la conservation des familles nationales, et surtout des familles illustres, qui se sont signalées par les services rendus au Prince, et à la patrie, dont la mémoire transmise de père en fils, ne peut que reveiller dans les descendans les sentimens d'une louable émulation. C'est dans cette vue que les loix ont établi les primogénitures, et les fidecommis, afin de conserver les biens dans les familles, et les soutenir dans le rang qui leur convient. Mais n'en seroit-

il pas de ces loix comme de tant d'autres choses qui cessent d'être utiles, quand on n'a pas soin de les contenir en certaines bornes ?

Je suppose que 30m. pièces d'argent ( dont on déterminera la valeur eu égard aux circonstances des tems, et des lieux ) forment un revenu suffisant pour maintenir une famille dans toute la décence convenable aux personnes de la première condition. Ne pourroit-on pas faire une loi, qui portât, que les fonds affectés pour les primogénitures ne dussent outrepasser le revenu de 30m. pièces, et que par conséquent, s'il y avoit un surplus de fonds, ce surplus devroit être partagé entre les frères ? de cette façon dans une famille, où il y auroit 90m. pièces de revenu et trois enfans, l'ainé jouiroit d'abord d'une primogéniture de 30m. pièces, et le surplus des fonds portant 60m. pièces venant à se partager également entre les trois frères, les deux cadets auroient chacun pour sa part un fond de 20m. pièces de revenu, et la part de l'ainé seroit encore de 50m. moyennant les 20m. du partage ajoutés à la primogéniture. Dans cette supposition les deux cadets se trouveroient en état de former deux nouvelles familles bien à leur aise. Il paroit que par ce moyen on préviendroit les trop grandes réunions de domaines, et cela sans blesser la justice, et méme d'une maniére plus conforme à la voix de la nature : puisqu'en laissant un préciput à l'ainé, on partageroit le surplus entre des frères, à qui la nature semble y donner le même droit. Un tel réglément ne diminueroit aucunemen t l'industrie d'un pére de famille pour accroitre son patrimoine, puisque rien ne l'empêcheroit d'en jouir, et qu'après avoir établi, s'il le vouloit, une forte primogéniture en faveur de l'ainé, il lui seroit libre de disposer du reste entre ses autres enfans, à qui la loi accorderoit un partage égal dans le surplus de la succession, si elle venoit à échoir *ab intestat*. En second lieu on pourvoiroit plus efficacement à la conservation des familles. Il n'est pas rare de voir des familles opulentes, qui s'éteignent, parce que les cadets n'ont pas été en état de se marier. En troisième lieu on augmenteroit le nombre des propriétaires, d'où s'ensuivra toujours une amélioration dans la culture, une population plus abondante, une aisance plus générale. On ne fait ici qu'indiquer un point de vue comme dans le lointain sans

Digitized by Google

entrer dans des particularités, qui ne peuvent être bien saisies que par ceux qui ont les détails sous les yeux.

## §. XXI.

### *Culture.*

Il n'est pas nécessaire de s'étendre à prouver qu'il est de l'intérêt de l'état de favoriser l'agriculture. C'est delà que dépend en grande partie la force, l'aisance, la prospériré d'une nation.

L'agriculture exige des avances considérables qu'elle rembourse avec usure, mais il n'y a que des propriétaires aisés, qui en puissent faire les fraix, et employer autant de bras qu'il faut pour donner à la terre toutes les façons qui sont nécessaires, afin d'en tirer le meilleur parti. Ainsi le bon état de la culture dépendra en grande partie du plus grand nombre possible de propriétaires aisés.

Lorsque dans un village il se trouve des paysans propriétaires de quelques pièces de terrain, l'Etat doit favoriser la conservation de leur propriété quelque petite qu'elle soit. Ce sont autant de familles attachées au sol: chose très importante: et d'ailleurs ces familles fournissent aussi des manoeuvres ou journaliers aux propriétaires plus riches. Pour les aider à tirer une meilleur parti de leur petit patrimoine, il est bon qu'il y ait des fonds communs à proportion du territoire, qui fournissent aux pauvres particuliers les moyens d'entretenir le peu de bétail dont ils ont besoin.

Pour favoriser l'agriculture il faut faire ensorte que le propriétaire trouve du profit à cultiver; car on ne travaille qu'en vue du profit. Le propriétaire jouira de cet avantage, s'il trouve à vendre sa denrée à un prix discret. Il faut donc tâcher de fournir un débouché à la subsistance, soit par les manufactures distribuées en différens lieux, soit en facilitant le commerce intérieur: car de-là résultera le prix discret, également bon pour le propriétaire, pour l'artisan, et pour le journalier.

On a institué presque par-tout en ces derniers temps

des Académies, ou Sociétés d'agriculture. Il ne faut se passionner ni pour, ni contre les nouveautés qui en peuvent éclorre. Il ne faut pas juger de la bonté d'une méthode par le succès des expériences d'un curieux dans une petite bande de terrain. Une méthode, pour être bonne, doit être d'une exécution facile, et à la portée du commun des cultivateurs. Il faut aussi faire attention, que ce qui réussit dans un pays, peut ne pas réussir dans un autre; et c'est à pure perte que bien des gens s'obstinent à des tentatives inutiles. Il est bon d'être instruit de toutes les découvertes vraies, ou supposées pour les examiner, et en faire usage avec les précautions convenables.

Un prix ou une gratification de discrète valeur accordée tantôt dans une province, tantot dans une autre à celui qui auroit amélioré une branche de culture, ne peut que produire un bon effet. Il est seulement à craindre, que la brigue ne l'emporte sur le mérite. Le Prince en se faisant rendre compte de l'état de la culture pourroit ordonner de son propre mouvement une gratification en faveur de celui dont le travail, et l'industrie mériteroient une distinction particulière. Cette grace venant immédiatement de la libéralité du Prince flatteroit davantage celui qui l'obtiendroit, feroit mieux connoître la vigilance du Prince, et l'intérêt qu'il prend à la culture, inspireroit plus d'ardeur pour les travaux champêtres, et plus de considération pour ceux qui s'appliquent à perfectionner le premier de tous les arts et le plus utile à l'humanité.

Il est bon d'encourager les défrichemens par des exemptions de droits pour un certain tems, mais ce n'est pas une bonne règle d'accorder des exemptions à perpétuité.

Il n'y a que le Prince qui puisse exécuter les grandes entreprises en ce genre. La victoire la plus éclatante n'est pas comparable à la solide gloire qu'acquiert un Prince, qui, en défrichant de vastes contrées, transforme des déserts affreux en gras pâturages, et en terres fécondes propres à devenir le sol natal, le sejour paisible, et heureux d'une nouvelle, et nombreuse population. Il n'acquiert de nouveaux sujets qu'en donnant de nouveaux habitans à la terre, de nouveaux êtres au genre humain. C'est une espèce de création réservée à ceux que la Providence a établis pour être ses représentants sur la terre.

## §. XXII.

### *Question sur le genre de culture.*

Quant au genre de la culture voici un cas sur lequel il convient de s'arrêter. Un homme a un champ dont il ne tire que la quantité de bled, qu'il lui faut pour sa subsistance. Il convertit ce champ en vignoble, et en vendant son vin à l'étranger, il en retire de quoi acheter le bled dont il a besoin, et un surplus. Ce qu'on dit ici d'un seul particulier peut s'entendre de la totalité des particuliers d'une province ou d'un pays. Sur ce principe quelques écrivains ont pensé qu'il est à propos de laisser à chaque propriétaire une pleine, et entière liberté de choisir le genre de culture, qui lui convient davantage, parce qu'on peut être assuré que chaque propriétaire s'attachera au genre qui lui produit le plus, et que par ce moyen on tirera de la culture le plus grand profit possible.

M. de Bilefeld, l'Auteur du livre intitulé: *Les intérêts de la France mal entendus*: livre dont Hume a fait beaucoup de cas, ne sont pas de cet avis, et disent que l'état ne doit pas souffrir qu'on néglige la culture des denrées de première nécessité, sous prétexte qu'on peut les tirer de l'étranger avec bénéfice par l'échange des denrées de seconde ou troisième nécessité. La raison est que ces échanges sont sujets à des revers, et à des contre-tems fâcheux, et inopinés, auquel cas le pays se trouveroit réduit à de dures extrémités, sans avoir les moyens d'y remédier assez promptement. En second lieu il n'est pas prudent de se mettre à la discrétion d'autrui pour les denrées de première nécessité. Règle générale: tout état est en une sorte de dépendance de celui qui lui fournit la subsistance. Il est surtout prudent de veiller à la conservation des bois, genre d'une nécessité toujours présente, et d'une très lente reproduction.

## §. XXIII.

### *Question sur la libre exportation des grains.*

Cette question a été fort agitée en ces derniers tems. Nous nous bornons ici à quelques réflexions.

La libre concurrence en fait de grains n'exclut pas le danger du monopole. Trois ou quatre gros Fermiers peuvent aisément enlever tous les bleds d'une province, parce que la plûpart des propriétaires et des cultivateurs étant pressés de vendre, et n'ayant ni le loisir, ni les moyens de voiturer le peu de grains qu'ils ont jusqu'à un port de mer, ou autre lieu de grand commerce, sont bien aises de trouver un Fermier, qui veuille acheter, et même à un prix bien modique. Tous les grains couleront ainsi dans les magasins de ces Fermiers, et ils seront les maîtres d'affamer le pays s'ils y trouvent leur compte.

Le haut prix du bled en tems de disette n'est pas toujours capable de faire ouvrir les greniers des particuliers qui en ont fait des amas. Ils espèrent toujours que la misère augmentera, et que dans une semaine ou un mois le bled se vendra un sou de plus la mesure. Souvent ils sont trompés dans leur attente, soit parce que les bleds se gâtent, soit parce que la denrée baisse tout-à-coup. Mais cette expérience, qui se renouvelle de tems à autre, n'a pas encore corrigé l'avarice.

Il y a des écrivains qui soutiennent, que la liberté illimitée de l'exportation et de l'importation est le plus sûr moyen de tenir la denrée dans un équilibre d'abondance, et de prix également favorable au cultivateur et à l'artisan. Les pays méridionaux, disent-ils, ont moins de grains que les septentrionaux, la Provence moins que la Normandie, la Normandie moins que la Pologne (cette supposition souffre des exceptions, mais ce n'est pas de quoi il s'agit). Qu'on laisse un libre cours à la circulation : la Normandie versera ses bleds en Provence, la Pologne en

Normandie. Que le bled vaille 30 livres la mesure en Provence, et 20 en Normandie, le bled diminuera de prix en Provence, il augmentera en Normandie, et se mettra au niveau, c'est-à-dire, à 25 livres. Si l'on suppose que le bled ne vaille que dix livres en Pologne, et que le surplus reflue en Normandie, et ensuite en Provence, le prix diminuera jusq'à 15 livres en ces deux provinces, et montera au même prix en Pologne ( ce calcul n'est donné que comme une supposition pour servir d'exemple ). C'est ainsi, ajoutent-ils, que le prix commun s'établira d'une manière également convenable aux provinces qui abondent, et à celles qui manquent.

Cette spéculation seroit bonne, s'il s'agissoit d'une marchandise dont on pût attendre l'arrivée sans inconvénient quelques jours plutôt, ou plus tard, et si mille accidents ne pouvoient en arrêter ou déranger la circulation. Mais en tems de disette il faut que le bled arrive à point nommé, le retardement d'un seul jour peut avoir des suites funestes. Il arrive quelquefois dans ces extrémités, que le bled qui vient de l'étranger est de mauvaise qualité, ou qu'il a été gâté par l'eau de la mer. Cependant on est forcé de le prendre, et d'acheter chérement une nourriture, qui va répandre dans le sang un levain d'infection, source de ces maladies épidémiques, qui achèvent de désoler un pays.

L'exemple récent des disettes qui ont affligé tant de contrées, doit faire sentir qu'il y auroit de l'imprudence à quitter le parti le plus sûr pour s'abandonner au risque des nouvelles spéculations, quelque spécieuses qu'elles soient. Aussi tous les gouvernemens et ceux même qui passent pour les plus sages, n'ont pas hésité de recourir au remède le plus naturel, en défendant l'exportation sous les peines les plus sévères. On sait que le fameux réglement de l'Angleterre défend l'exportation, dès que la denrée passe un certain prix.

## §. XXIV.

### *Magasins.*

Pourquoi ne pas s'en tenir aux moyens les plus simples, constatés par une longue expérience? L'histoire dit qu'avant les querelles des maisons de Bourgogne et d'Armagnac, il n'y avoit pas de bonne ville en Bourgogne qui n'eût son magasin: ce qui tenoit continuellement le bled à un prix discret, prévenoit les disettes, et laissoit un libre cours au commerce du surplus.

Une fois que le magasin est fourni, il n'y a aucun inconvénient à laisser le plus libre cours au commerce de la denrée. Le magasin est un frein permanent contre l'avidité des monopoleurs.

L'Auteur de *l'Ami des hommes* est peut-être le seul écrivain de poids qui se soit élevé contre l'usage des magasins publics. Il est bon d'observer qu'il n'objecte rien contre la nature ou les principes de cet établissement. Toutes ses objections roulent sur les abus, qui s'y glissent, et qui fournissent aux particuliers, qui en ont l'administration, les moyens de s'enrichir aux dépens du public. D'abord il est aisé de sentir que cette objection ne seroit d'aucune force chez un peuple vertueux, et qu'elle y laisseroit subsister l'usage des magasins dans toute son utilité. Mais en prenant même le monde comme il va, seroit-il donc si difficile de trouver dans une ville quelque citoyen recommandable par sa probité, et assez zélé pour se charger même sans intérêt de cette administration dans la seule vue de bien mériter du Prince et de la patrie? Ce citoyen indiqué par les suffrages du corps de ville recevroit sa commission du Souverain même. Cette commission seroit décorée d'un titre respectable, et donneroit des distictions à celui qui en seroit revêtu. L'espèce humaine est-elle donc dégradée au point que le projet de trouver cet homme de bien doive paroître une chimère.

On objecte aussi le danger que les grains ne se gâtent

dans les magasins. On y a pourvu au moyen de certaines étuves de nouvelle construction.

Veut-on quelque chose de plus simple? Je vais rapporter une note du Traducteur de l'économique de Xénophon. „ Pline liv. 18. chap. 80. nous donne pour conserver le „ bled, plusieurs recettes, qu'il regarde comme infallibles, „ entr' autres de faire des fosses dans un terrein sec, de „ mettre au fond une couche de paille, et de renfermer ainsi „ les bleds sans les ôter des épis. C'est un moyen, dit-il, „ d'après Varron de garder du bled cinquante ans. On voit „ encore à Metz du bled conservé depuis le siège de cette „ ville par Charles quint en 1552., ou plutôt depuis 1578. „ suivant la date trouvée sur le bled même. En 1707. on „ en fit du pain dont Louis XIV. mangea, et qu'il trouva „ très bon. Et en 1744. on en fit goûter à Louis XV., mais „ il n'avoit plus de goût. A Metz on est dans l'usage de „ conserver le bled dans des magasins souterrains, en met- „ tant dessus une couche de chaux. Le bled qui est sur „ la surface, du tas germe et pousse une tige qui périt „ l'hyver: après cela on est sûr que rien ne peut se gâter. „ On a imaginé des greniers de conservation plus compli- „ qués que ces deux méthodes, qu'il ne s'agiroit que d'es- „ sayer.

Je vais encore rapporter un trait du dictionnaire de M. Valmont de Bomare, art. *Pain*. = „ M. Bartholin Médecin „ Danois dit, qu'en certains pays de la Norvège on fait une „ sorte de pain, qui se garde jusqu'à quarante ans: et „ c'est, dit-il, une commodité, car quand un homme de ce „ pays-là a une fois de quoi faire du pain, il en cuit pour „ toute sa vie, sans craindre la famine. Ce pain de si lon- „ gue durée est une sorte de *biscuit* fait de farine d'orge, „ et d'avoine pétries ensemble, et que l'on fait cuire entre „ deux cailloux creux: ce pain est presque insipide au goût, „ plus il est vieux et plus il est savoureux, de sorte qu'en „ ce pays là l'on est aussi friand de pain dur, qu'ailleurs „ on l'est de pain tendre. Aussi a-t-on soin d'en garder très „ long temps pour les festins, et il n'est pas rare qu'au „ repas qui se fait à la naissance d'un enfant on mange du „ pain qui a été cuit à la naissance du grand père.

Si le fait est vrai, et il n'est pas bien difficile de le vérifier, quelques magasins publics de ce biscuit de Norvège si aisé à garder, et qui d'ailleurs coûteroit si peu, four-

niroient au bas peuple en temps de disette une subsistance saine et peu dispendieuse, et préviendroient pour toujours le danger de la famine dans tout un pays. On pourroit chaque année jubilaire, c'est à dire au bout de vingt-cinq ans, renouveller les magasins en distribuant gratuitement aux pauvres le biscuit du jubilé précédent.

## §. XXV.

### *Manufactures.*

Quand une manufacture est bien établie, bien achalandée, il ne faut y toucher qu'avec la plus grande circonspection. Souvent on gâte le bien en voulant faire mieux.

Il ne faut pas vouloir attirer toutes les manufactures à la capitale. Le transport des matières, et la cherté de la main d'oeuvre ne peuvent qu'augmenter le prix de la marchandise, et en diminuer le débit. D'ailleurs elles y attirent beaucoup de monde au grand préjudice de la population des campagnes.

Il faut donc avoir soin de distribuer les manufactures dans les endroits les plus convenables, c'est-à-dire, dans les lieux, où l'on est plus à portée de se procurer la matière, et les moyens.

Quand une manufacture est bien accréditée, il faut prendre garde, que les manufacturiers ne la détériorent peu-à-peu par l'appas trompeur, mais toujours séduisant d'un plus grand profit. Ce seroit le moyen de la décrediter surtout chez l'étranger, elle tomberoit bientôt, et il seroit très-difficile de la relever.

Est-il bien vrai de dire que la réprobation de tout réglement sur les ouvrages de la classe stérile favorise la liberté, et la propriété de ceux qui veulent consommer et jouir? Un homme s'érige de lui même en architecte, il a le talent de s'en faire accroître auprès de bien des gens. Un particulier lui confie la direction d'un bâtiment, le prétendu architecte promet monts, et merveilles, on se repose sur son habileté. L'édifice s'élève à grands fraix, et une moitié s'écroule avant que l'autre moitié soit achevée. Le

particulier vouloit dépenser pour jouir d'une maison, et il est ruiné sans être logé.

Je vais chez un fabricant pour avoir un chapeau. Il m'en présente un qu'il maintient être de bonne qualité: je le paye au delà de sa valeur, et il se trouve de mauvais usage: je n'ai pas la *jouissance* que je me promettois, et je perds la *propriété* de l'excedent du prix que j'ai donné sur la valeur de la marchandise que j'ai reçue. Ces cas ne sont pas rares malgré les réglemens. Ils deviendroient plus fréquens, s'il étoit libre au premier venu de s'ériger en maître dans une profession quelconque sans en avoir fait l'apprentissage. L'espèce humaine est féconde en charlatans qui savent se faire valoir par leur hardiesse à tout entreprendre. On dira que ces téméraires seront bientôt punis de leur présomption par le décri de leur travail. Mais en attendant combien de pauvres, et d'honnêtes gens seront les dupes de cette présomption au grand dommage de leurs *jouissances*, et de leurs *propriétés*, avant que l'incapacité de ces prétendus maîtres soit assez reconnue? D'ailleurs aussitôt que ceux-ci sont décriés, ce sont autant de familles reduites à la mendicité, et souvent dans l'impuissance de gagner leur vie par un autre métier. Ces objets semblent mériter l'intervention de l'autorité publique.

Il n'est donc pas toujours vrai de dire que toute contravention aux réglements, tout acte qu'on appelle *fraude*, est une preuve évidente qu'il y a des consommateurs qui veulent d'autres matières que celles du réglement. Le consommateur veut une marchandise d'une telle qualité, la contravention au réglement fait qu'on lui donne en le trompant une marchandise d'une qualité inférieure, qu'il ne voudroit pas s'il en connoissoit le défaut, en sorte que l'acte qu'on appelle *fraude*, porte un préjudice réel à sa propriété, et à sa jouissance.

Les privilèges exclusifs sont en général réputés plus nuisibles qu'avantageux. Il est pourtant des arts, où l'on ne peut bien réussir qu'au moyen de procédés peu connus, ou qui exigent des ouvriers exercés de longue main dans les ateliers, où l'art est porté à sa perfection. Lorsqu'un homme bien instruit de ces procedés se présente pour établir une semblable fabrique, plusieurs sont d'avis qu'il vaut mieux le gratifier d'une forte pension avec la précaution de ne lui en assurer la continuation, ou la perpétuité qu'à condition

que dans un temps convenable il forme dans le pays des élèves capables de le remplacer.

On ne peut qu'approuver ce que dit l'Auteur de l'*Analyse* p. 187., que la grande utilité générale du meilleur prix, et de la qualité supérieure résulte nécessairement en cette partie comme en toute autre des grands, et forts ateliers établis par de fortes avances, conduits par un chef riche, honnête, habile, et plein d'émulation. Mais on ne voit pas que les réglemens ayent empéché d'établir ces grands, et forts ateliers en tant de villes fameuses, où les plus belles manufactures ont fleuri pendant des siècles entiers.

Ces réglemens doivent sans doute être concertés avec beaucoup d'intelligence et de sagesse. Mais quand les institutions sont bonnes, il ne faut pas les réprouver à cause des abus qui peuvent s'y glisser. Il faut s'appliquer à retrancher les abus, et à maintenir les établissemens dans la pureté de leur premiére institution.

## §. XXVI.

### *Commerce.*

Le commerce, dit M. Melon, est l'échange du superflu pour le nécessaire. Un pays a des grains, un autre a des vins. On échange le vin contre le grain. Telle est l'idée du commerce.

On distingue le commerce en intérieur, qui se fait par l'échange des productions ou manufactures du pays d'un canton à l'autre, et en commerce étranger qui se fait de nation à nation.

On ne sauroit trop favoriser le commerce intérieur. C'est un excellent moyen d'animer la culture en procurant un débouché aux subsistances, et d'augmenter l'industrie et la population.

Il faut avoir soin que les chemins soient praticables en tout temps, et qu'il y ait, s'il se peut, des canaux pour faciliter les transports. Les ponts doivent être bien entretenus, les rivières contenues par de fortes digues ec.

Les chemins doivent être d'une largeur convenable.

Le surplus est autant de terrein perdu. On peut faire quelque exception en faveur des grandes routes. Mais il ne faut prendre que le moins qu'on peut de terrein.

Le commerce étranger peut aussi être d'une grande utilité, moyennant une bonne direction.

C'est un axiome, que le commerce ne veut pas être gêné dans ses opérations. Mais les plus zélés partisans de la liberté du commerce conviennent eux-mêmes, qu'une liberté illimitée est sujette à de grands inconvéniens. Cette partie exige beaucoup de capacité, et une grande connoissance des détails en ceux qui sont chargés d'y pourvoir.

Les négotians habiles, et qui font de grandes affaires, seroient en état de donner de très-bons avis. Mais il faut être en garde contre deux inconvéniens. L'un, que le commerçant veuille plier tous les autres intérêts de l'Etat à celui du commerce, ce qui nuiroit aux autres branches de l'administration: l'autre, que dans les avis qu'il ouvre, il n'ait plus d'égard à son intérêt particulier qu'à celui du commerce en général. Un négotiant qui gagne à tirer de l'étranger pour verser dans le pays, sera peu porté à favoriser les fabriques, qui le priveroient de ce gain. Il faut donc qu'il y ait des Ministres ou Conseillers habiles, qui en consultant les négotiants, sachent apprécier leurs avis.

Lorsque deux Nations, qui commercent ensemble, s'acquittent l'une avec l'autre par le simple échange de leurs marchandises, on dit que la balance du commerce est au pair entre elles: lorsque l'une des deux Nations fournit plus de marchandises que l'autre n'en rend, celle-ci est obligée de solder avec de l'argent. En ce cas la balance est en faveur de la première, et l'autre doit être bientôt épuisée, à moins qu'elle ne trouve moyen de compenser d'autre part ce désavantage.

Comme les marchandises qu'on tire d'un pays, ne sont pas toujours du crû de ce pays, mais qu'elles lui viennent d'ailleurs, il se fait une grande complication dans la balance du commerce, et il faut avoir une grande connoissance des détails pour n'y être pas trompé.

On propose plusieurs moyens pour connoître si la balance penche à l'avantage ou au désavantage d'un pays, les registres des douanes, le cours du change, la quantité d'or, et d'argent qui entre dans l'hôtel de la monnoie en un cer-

tain temps. Tous ces moyens sont sujets à quelques erreurs ; leur réunion donnera un résultat plus assuré.

Il n'est guères possible à un Prince de suivre tous ces détails, mais il doit avoir des Ministres habiles en cette partie, qui lui en rendent un compte exact, afin qu'en reconnoissant les causes de l'avantage ou du désavantage de la Nation dans le commerce avec l'étranger, on puisse prendre le parti le plus convenable, eu égard aux circonstances.

C'est une bonne règle de faciliter l'importation des matières premières qu'on peut façonner dans le pays, et d'en difficulter l'exportation pour ne pas se priver du bénéfice de la main d'oeuvre, et ne pas racheter de l'étranger à haut prix ce qu'on lui a vendu à bas prix.

Mais ici, comme en toute autre chose, il faut bien peser les circonstances particulières, avant que de faire usage de la régle générale. Lorsqu'une Nation tire un profit considérable de l'exportation d'une matière brute, qui reçoit ensuite sa façon dans quelque fabrique accréditée de longue main, il est bon d'examiner avant que d'en arrêter l'exportation, si en entreprenant de la façonner dans le pays, on pourroit se flatter d'un succès qui compensât le profit qu'on retiroit auparavant de l'exportation.

Le Gouvernement doit réprimer les abus, favoriser la concurrence, autant que la justice, et l'équité peuvent le permettre, et il peut sur le reste se reposer sur l'intelligence, et l'activité des commerçans. Ils sauront bien faire leur profit, et moyennant la concurrence, l'Etat en profitera.

Il y a des Nations agricoles, qui sans négliger le commerce étranger, ont une richesse toujours subsistante dans les productions du pays, dans les manufactures nécessaires pour les faire valoir, et dans la circulation intérieure facilitée par les loix d'une sage administration. On peut dire que la force de ces Etats est aussi solide que la terre qui les soutient. Ce sont des plantes qui ont de profondes racines, et auxquelles la terre fournit largement le suc nourricier, qui les fait croître, et prospérer.

Il y a des Nations qui au défaut de cette ressource, sont purement commerçantes, ou qui par le moyen du commerce, acquièrent un dégré de force, et de puissance supérieur à celui qu'elles pourroient avoir en qualité de Nations agricoles. La force de ces Etats est toujours un peu précaire. Le commerce est sujet à des révolutions. Les dé-

couvertes des Portugais firent déchoir au xv. siècle celui des Vénitiens. Quand des Nations, jusqu'ici peu commerçantes, s'appliqueront tout de bon au commerce, il faut de toute nécessité que les profits des autres baissent à proportion. Leur force et leur considération diminueront en même temps, et avec moins d'espérance et plus de difficulté de se relever.

Les Nations agricoles peuvent tomber dans l'engourdissement par le vice de l'administration; mais elles sont en elles un principe de vie capable de les ranimer, et de leur rendre leur première vigueur au moyen d'une sage régle.

Ces Nations ne doivent pas prendre le change sur ce qui doit être le principal objet de leur attention, en négligeant l'intérieur et le solide pour des avantages plus éblouissants, mais souvent moins durables.

Le Gouvernement doit regarder l'argent comme un moyen très-utile, et même nécessaire, mais toujours comme un moyen, et jamais comme la fin, et le but de l'administration.

L'acquisition de l'argent ne doit jamais l'emporter sur le maintien des moeurs, et la conservation d'un autre bien infiniment plus précieux que l'argent. C'est un article sur lequel on ne se trompera pas impunément.

On a dit qu'en finance, et en politique deux et deux ne font pas toujours quatre. Des droits d'entrée et de sortie augmentés du double ne produisent pas un double revenu. L'acquisition d'une Province ne produit pas toujours une augmentation proportionnelle de force, et de puissance.

Envain une Nation sembleroit-elle vouloir attirer à elle, et engloutir toute la masse de l'or et de l'argent. L'accumulation du numéraire, passé un certain point, tournera plutôt à sa ruine en tarissant la source de la richesse; et cela parce que, comme le remarque M. Hume, cette augmentation extraordinaire renchérissant à proportion la main d'oeuvre, l'étranger ira se pourvoir où il trouvera meilleur marché: et c'est ce qui démontre, qu'il n'est pas possible qu'une Nation quelque industrieuse qu'elle soit, parvienne jamais à engloutir toute la richesse: le cours de la grandeur, et de la prospérité a son *maximum* qui amène par une révolution nécessaire le commencement de la décadence. Que s'il peut y avoir quelque chose de stable en ce bas monde,

cette stabileté ne peut se trouver qu'en ce qui est balancé avec poids et mesure.

Il n'est pas vrai non plus que la puissance d'un Etat soit toujours proportionnelle à la quantité du numéraire qu'il accumule. On a vu des Etats croître en numéraire, et déchoir en puissance.

## §. XXVII.

### *Du commerce rélativement à la noblesse.*

(1) La profession des Négotians mérite la faveur, et la protection de l'Etat, l'estime, la considération du public: mais convient il que la noblesse devienne commerçante, ou que le commerce conduise directement à la noblesse? M. de Montesquieu n'hésite pas de se décider pour la négative, et il paroît que ses raisons sont assez bonnes, surtout s'il s'agit d'une Nation agricole et militaire.

Si la noblesse s'adonnoit une fois tout de bon au commerce, elle l'envahiroit bientôt en entier, et acquerroit à elle seule toutes les richesses de l'Etat. Il resteroit peu de ressources de ce côté pour l'ordre inférieur. Néanmoins l'objet du Gouvernement, son devoir et son intérêt est de protéger tous les ordres de l'Etat, et maintenir entr'eux un juste équilibre.

(1) *En disant qu'il ne convient pas que l'exercice du commerce soit par lui-même un titre d'ennoblissement, surtout dans une Nation militaire, on ne veut pas dire qu'il doive déroger à la noblesse de ceux qui en jouissent à juste titre. La profession de la médecine n'ennoblit pas par elle-même, et ne laisse pas que d'être compatible avec la noblesse dans celui qui l'exerce. Ce seroit une grossière illusion d'entrevoir un titre d'exclusion en tout ce qui n'est pas de soi même un titre d'avancement. Ce qu'on avance ici au sujet du commerce rélativement à la noblesse, ne contredit donc en aucune manière la sage disposition du souverain Pontife Clement X (Const. decet Romanum Pontificem, an. 1671.) „ ut „ Romanis, aliisque nobilibus Status ecclesiastici liceat exercere „ commercia sine praejudicio nobilitatis.“ Disposition que d'autres gouvernements ont aussi sagement adoptée rélativement à leur constitution.*

Des hommes, qui pourroient allier les profits et les agrémens du commerce avec les distinctions de la noblesse, seroient peu disposés à quitter une profession également honorable et lucrative pour essuyer les fatigues, et les dangers d'une campagne. L'esprit ardent de l'état militaire est peu fait pour s'allier avec l'esprit froid, et calculateur du négoce. Une fois que la noblesse seroit en possession du commerce, et que le corps, pour ainsi dire, des nobles seroit commerçant, ce corps perdroit assez vite toute inclination pour le métier des armes, et les armes ne seroient maniées que par les roturiers. Or il y a une noblesse naturelle inseparablement attachée à la profession militaire. Une fois donc que la noblesse livrée entièrement au commerce abbandonneroit aux roturiers les hasards, et les travaux de la guerre, il arriveroit par une révolution singulière, que la profession des armes éléveroit la roture à la hauteur de la noblesse, tandis que l'ancienne noblesse perdroit le caractère qui la distingue, et ne subsisteroit plus que dans de vieux parchemins. Cela n'arrive pas sitôt dans les aristocraties, où les nobles font le commerce, parce que la noblesse y soutient son éclat par la part qu'elle a au gouvernement, et à la souveraineté. Il est néanmoins d'autres raisons qui pourroient faire douter, que le commerce de la noblesse y soit réellement avantageux à l'Etat. Mais cela sort de notre sujet.

L'esprit du commerçant comme commerçant est tout autre que celui du noble, du militaire, du Magistrat. Le Magistrat qui rend la justice aux peuples, le militaire qui défend la patrie au prix de son sang, travaillent directement, et immédiatement pour l'avantage du public: leur avantage particulier ne vient qu'en second, et cet avantage, à le regarder du côté de la fortune, est assez borné pour le plus grande nombre. Le commerçant au contraire travaille directement, et immédiatement pour lui-même. Son profit est l'objet, l'effet, le résultat direct et immédiat de son application, et de ses soins. Ce n'est qu'en second, et comme par ricochet que l'Etat en profite. Or une profession qui a pour objet direct et immédiat le salut, et la défense de la Patrie, est une profession noble de sa nature; ce qu'on ne sauroit dire également d'une profession, dont l'objet direct, et immédiat n'est que le gain de celui qui l'exerce.

Un homme ne peut être ni un excellent Magistrat, ni

un excellent militaire, s'il n'a des sens élévés, et nne grandeur d'ame naturelle. Cette élévation n'est aucunement nécessaire pour former le plus habile commerçant.

Le commerçant trouve dans les profits du commerce la récompense naturelle des peines qu'il prend pour s'enrichir. La perspective d'une riche fortune est un attrait assez puissant pour soutenir et encourager l'industrie, et l'activité du commerce.

Le Militaire et le Magistrat servent directement la patrie, ils lui font des sacrifices. Il est juste que la patrie les distingue, et les honore. C'est une récompense, et un encouragement qu'elle leur doit. Ceux qui ne sacrifient rien à la patrie n'ont aucun droit à ces distinctions.

Je parle ici de la profession, et non des hommes. Il peut y avoir des Nobles, qui n'ayent pas des sentimens dignes de leur naissance. Il y a certainement des Négotiants, qui ont des sentimens pleins de noblesse et d'élévation. Lorsque ces commerçans rendent des services directs à la patrie par des avances gratuites, ou autrement, il est juste que la patrie reconnoisse ces services, et leur ouvre l'entrée aux distinctions qu'ils méritent non par les peines qu'ils ont prises pour s'enrichir, mais par l'usage noble, patriotique et vertueux qu'ils font de leurs richesses. C'est ainsi que les Médicis à Florence, les Fuggers en Allemagne, un Jacques Coeur en France se rendirent dignes des honneurs auxquels ils parvinrent.

## §. XXVIII.

### *Police.*

Sureté, propreté, abondance sont les principaux objets de la police.

Quant à la sureté, rien de plus connu que les précautions que l'on prend comunement à cet égard dans les villes, et dans les Etats policés. Il suffira d'ajouter que les Magistrats ou officiers de police doivent tâcher de connoître autant qu'il est possible les habitans des villes, bourgs et villages, natifs, habitués, ou nouveaux venus, et se pro-

curer des informations exactes de leur personne, de leurs qualités, de leur demeure, et de leur profession.

La propreté est souverainement nécessaire non seulement pour l'agrément, mais encore pour la santé. La négligence en ce genre est capable de causer des maladies épidémiques, qui desolent quelquefois tout un pays. Il n'y a peut être guères de ville, où un objet si important n'exige quelque dégré de plus de vigilance, et d'attention.

Quant à l'abondance, la police doit veiller à pourvoir, et faire ensorte qu'il y ait toujours une quantité suffisante de vivres de bonne qualité, et à un prix discret.

On distingue le prix légal qui est fixé par la loi, du prix vulgaire, qui résulte de l'abondance ou de la rareté de la marchandise rélativement à la concurrence des acheteurs. Quand il y a beaucoup de recherches et peu de marchandise, le prix hausse et il baisse à proportion que la marchandise augmente, ou que la recherche diminue. Ainsi l'estimation du prix vulgaire résulte comme d'elle-même de la concurrence des acheteurs rélativement à l'abondance, ou à la rareté de la marchandise.

Le Magistrat doit avoir égard à cette estimation en fixant le prix des denrées. Julien causa une famine à Antioche pour avoir baissé inconsidérement le prix du bled. C'est qu'alors la denrée prend un autre cours qu'il est impossible d'empêcher.

Afin de maintenir la denrée à un prix discret, il faut que le Magistrat ne néglige aucune des mesures préventivement nécessaires pour entretenir l'abondance, et fournir les marchés d'une quantité suffisante au besoin. Une disette ne vient pas tout-à-coup, comme une grêle ou une tempête. Il y a presque toujours de la faute du Magistrat à ne pas la pressentir quelque mois d'avance. Il est obligé de savoir à peu-près la quantité de bled qu'il y a dans le pays, afin d'y retenir celle qui est nécessaire pour prévenir le danger de la disette.

Quelque fois le prix augmente par la fraude des monopoleurs, qui, en resserrant la denrée la font valoir au delà de ce qu'elle vaudroit, si elle pouvoit circuler librement. En ce cas le Magistrat est autorisé à faire ouvrir ces greniers homicides, et à fixer à la denrée un prix juste, que l'avidité du monopoleur ne puisse outrepasser. Quand l'espèce humaine produit de ces monstres odieux, qui se repais-

sent de la misère publique, le Magistrat doit reprimer leur avidité en les obligeant à vendre à un prix discret des denrées nécessaires à la subsistance de tout un peuple, et qu'ils ne peuvent retenir dans ces circonstances sans se rendre coupables d'une exécrable cruauté devant Dieu, et devant les hommes.

Le peuple ne cherche autre chose que de jouir en sureté de ce qu'il gagne, et d'avoir de quoi vivre en travaillant.

Il faut aussi quelque amusement au peuple, surtout dans les grandes villes, dont il n'est guères possible de bannir entièrement l'oisiveté.

Les spectacles publics ne doivent pas être trop fréquens. On les donne pour delasser le peuple, et non pour le distraire de son travail.

Le goût qu'on a pris aux spectacles du théatre a fait perdre celui des exercices gymnastiques qui valoient beaucoup mieux.

Il faut surtout prendre garde, que le peuple ne se livre à un certain goût de dissipation, qui en l'étourdissant, le rend susceptible des plus dangereuses impressions.

Le théatre ne manque pas d'apologistes en ce siècle. On en jugera plus sainement d'après les Réflexions de M. Bossuet sur la comédie. On pourroit ajouter, que c'est presque le seul article sur lequel le paradoxe Jean Jacques ait parlé raison. Il est assurément ridicule de vanter le théatre comme une école de vertu: l'expérience ne prouve que trop le contraire. Ce qui le rend surtout dangereux, c'est ce grand nombre de pièces, qui ne paroissent composées que dans la vue d'inspirer l'esprit de révolte contre l'empire de la réligion, et l'autorité du gouvernement. On laisse répandre librement les maximes les plus scandaleuses; et on est étonné de ne pas retrouver dans les enfans l'esprit, et les sentimens de leurs péres. Il est bien plus étonnant de voir, qu'en quelques pays la police prête si peu d'attention à un objet si important.

## §. XXIX.

### *Arts et sciences*,

La culture des lettres, des arts, et des sciences procure à tout Etat des avantages réels, et une réputation qui est elle-même un très-grand avantage.

Mais si l'Etat doit encourager, et protéger les talens, il doit être encore plus en garde contre l'abus des talens.

C'est une erreur de croire, que ce qu'on appelle *Liberté de penser*, ait jamais contribué à l'avancement, et à la perfection des arts et des sciences, et aux progrès de l'esprit humain. Les hommes d'Etat, qui s'en laissent imposer sur cet article, ne donnent pas une haute idée de leurs lumières, et de leur discernement.

Un abus non moins considérable est celui de permettre ou de tolérer l'impression, et le débit des mauvais livres. Si c'est pour l'intérêt du commerce, quelle étrange politique de sacrifier à un profit de cette nature la conservation de la religion, des moeurs, de l'esprit national! Il s'imprime une infinité d'ouvrages, dont les maximes sont directement opposées à l'esprit, dans lequel tous les gouvernemens ont été fondés, et qui tendent par conséquent à les bouleverser. Tandis que ces maximes n'existent que dans peu de têtes, c'est un feu qui couve sous la cendre, et on ne l'aperçoit pas; mais une fois qu'elles gagnent la multitude, et qu'elles deviennent populaires, on voit éclater l'incendie, quand on n'est plus a tems d'y apporter le remède. C'est l'épicuréisme au jugement de Montesquieu, qui perdit autrefois Rome, et la Grèce. Il en perdra d'autres.

Trois motifs peuvent porter les hommes d'Etat à protéger les lettres, l'estime, le devoir, la vanité. La protection fondée sur l'estime suppose des connoissances, et du goût, ou du moins comme une sympathie de génie, qui honore également le protecteur, et le protegé. Telle est la protection que plusieurs des Médicis accordèrent aux lettres, et c'est la maniére de protéger (en supposant l'estime bien fondée) la plus propre à donner de l'essor aux vrais talens.

Un homme d'Etat protège par devoir, lorsque sans être doué des connoissances ou du génie nécessaire pour distinguer, et apprétier le mérite des gens de lettres, il ne laisse pas que de les favoriser dans la vue de l'utilité que l'Etat en retire. Cette protection fait honneur à l'homme d'Etat. Mais pour la rendre utile, il faut que cet homme ait auprès de lui des gens capables de l'éclairer, afin que les graces ne tombent pas sur des sujets médiocres qui ont l'art de se faire valoir, tandis qu'on oublie les sujets les plus méritans, et par cela même les plus incapables de parvenir à la fortune par les voyes communes de l'intrigue, de l'imposture, et de l'importunité.

Lorsque l'homme d'Etat ne protège les lettres que par vanité, ou par esprit de finance, il est rare qu'une telle protection contribue aux progrès des lettres. On sait que dans des villes de commerce il s'est trouvé des libraires, qui sans savoir lire ni écrire, tenoient à leurs gages des écrivains affamés pour faire du S. Evremond, tant par jour, profitant d'un nom qui avoit alors du crédit, pour faire rouler les presses et multiplier les papeteries. Si ces libraires ne savoient pas lire, du moins ils savoient leur compte, et à cet égard on a rien à leur reprocher. Mais que dans un siècle qui se dit philosophe, la circulation des pensées soit évaluée sur le pied de la circulation des denrées, et qu'on regarde comme un trait sublime de politique, de subordonner à un intérêt de commerce ce qui doit faire l'ornement, la gloire, l'instruction du genre humain, c'est un renversement d'idées qui paroîtroit inconcevable à la posterité, si on ne lui apprêtoit à rire ou à pleurer par tant d'autres endroits.

Une grande et nombreuse population n'est pas aussi profitable dans la République des lettres, qu'elle l'est dans l'état civil. Mille demi-savans ne font pas un savant, mille penseurs libres ne font pas un philosophe, il s'en faut de beaucoup que tous les faiseurs de paradoxes soient des génies.

Quand on ne craint pas de dire ou d'écrire tout ce qui vient dans la pensée sans menager ni le sacré ni le profane, sans aucun frein de religion, de prudence, ou de pudeur, il faut être bien *bête* pour n'avoir pas de l'esprit. Quand je dis *esprit*, j'entends ce ton de *persiflage* si aisé, si comun dans les diatribes du jour, ces faux brillans qu'on prône comme des traits d'esprit, et qui ne sont rien moins que

de l'esprit. C'est bien à tort qu'on a prodigué les honneurs du bel esprit à tant d'écrivains qui ne les doivent qu'à une liberté cynique.

La République des lettres a aussi ses guerres, et ses révolutions. La politique ne doit pas les regarder d'un oeil indifférent.

Quand il s'élève quelque nouveauté, qui occasionne des disputes préjudiciables en fait de religion, un Prince sage, et vraiment catholique doit assister de tout son pouvoir l'autorité de l'église pour arrêter, et réprimer le scandale dans sa source.

Il doit accourir avec d'autant plus de zèle qu'il y a moins lieu d'hésiter sur le parti qu'il doit prendre. Le catholique reconnoit la voix de Dieu dans la voix de l'Eglise. Rien n'est plus visible, ni plus notoire que ce qui s'enseigne, et se pratique dans toute l'église sous la présidence des Pasteurs unis entr'eux par le lien de leur communion avec la S. Siège. Tout ce qui tend à ébranler ce commun et actuel exercice de discipline se manifeste de soi-même, et porte avec soi le caractère de la reprobation. Envain le novateur cherche à se parer de livrées de l'antiquité; S. Augustin (*Ep.* 54.) lui dit, que vouloir mettre en question ce qui est autorisé par l'usage universel de l'Eglise, ne peut être que l'effet de la plus insolente démence. Le Prince doit être en garde contre cette demence qui met les esprits dans une fermentation toujours nuisible non seulement à la religion, mais encore à la tranquillité de l'Etat.

Ce fut un grande faute à Francois I. d'appeller des protestans, qui jouissoient d'une certaine réputation de litterature, dans la vue de ranimer le goût des lettres en France. Ce Monarque eut pû trouver d'aussi habiles gens parmi les catholiques; et quand ils n'y eussent pas été, il pouvoit les faire naître, et acquérir par-là une nouvelle gloire. Il eut ainsi prevenu des maux, dont le souvenir est également affligeant pour la religion, et pour l'humanité.

Il n'est pas possible que les gens qui courent la carrière des lettres, n'ayent des disputes entr'eux, et qu'un certain public ne prenne part à ces disputes. Ce qui n'est que dispute entre deux antagonistes, devient parti entre les amateurs, et faction dans le peuple, si la dispute va jusqu'à lui.

Nous avons parlé des nouveautés qui concernent la religion. On doit tenir à proportion la même conduite par

rapport à celles qui peuvent intéresser le gouvernement. Les Républiques les mieux policées ne permirent jamais aux sophistes de se jouer de leur législation. Le gouvernement peut laisser un libre cours aux disputes qui ne sortent pas de la sphère des sciences naturelles, des arts, des lettres, de l'érudition. A travers la fumée de ce bouillonnement, et de cette effervescence littéraire il sort de tems en tems un rayon de lumière, et c'est autant de gagné.

Ces disputes fournissent un aliment à l'activité des esprits, et à la curiosité des spectateurs. L'inquiétude naturelle à l'esprit humain a besoin d'un aliment, et c'est peut-être le moins nuisible.

## §. XXX.

### *Cours d'études dans les Colléges et Universités.*

Il y a long tems qu'on se plaint du grand nombre de sujets que les collèges, et les Universités enlèvent à la culture, et aux arts mécaniques.

Les parents conduits par une sotte vanité, par une aveugle tendresse pour leurs enfans, cherchent à leur faire entreprendre une carrière plus honorable. Ils leur font quitter des métiers, où ils travailleroient utilement, pour les dévouer à des études, où la plûpart ne réussissent pas.

L'Etat se trouve surchargé d'une nombreuse classe de gradués en différentes facultés. Dans cette foule, combien de sujets qui demeurent inutiles faute d'occupation, et qui seroient nuisibles par leur incapacité, s'ils en avoient.

Nos dévanciers ont reconnu cet abus, ils l'ont déploré, et ils ont souffert en même tems qu'on abrégeat le cours des études dans les Universités, et qu'au bout d'un an ou deux d'exercices, on conférat des grades, qui, suivant les sages institutions des anciens, exigeoient un long cours de sept, huit, ou dix ans. On s'en est laissé imposer par l'idée séduisante de faciliter les progrés des études. On n'a pas fait attention, qu'à cet égard il est deux sortes de facilités qu'il importe de ne pas confondre. Il y a une faci-

lité qui vient de la bonté de la méthode, et de la clarté de l'enseignement. Cette facilité est louable, et on ne sauroit trop la recommander. Il est une autre espèce de facilité, qui consiste à effleurer les matières, et à trancher les difficultés au lieu de travailler à les éclaircir: fruit pernicieux de cette affluence de *méthodes abrégées claires, faciles* ec. où l'on a réellement la malheureuse facilité de tout apprendre pour ne rien savoir. Qu'on ne se méprenne pas: talent, tems, et application, voilà trois conditions sans lesquelles on se flatteroit envain d'un solide progrès dans les sciences, et dans les beaux arts.

Pour décharger l'Etat de cette foule excessive de gradués, tel homme a projeté de fermer l'entrée des classes aux enfans qui ne sont pas d'une certaine condition.

Ce projet injurieux par lui-même à la classe la plus nombreuse de la société, a encore deux grands inconvéniens: le premier d'exclure des sujets, qui par des talens supérieurs cultivés avec soin, seroient devenus l'ornement, et quelquefois le soutien et la ressource de la patrie. L'autre, qu'en laissant subsister les institutions superficielles au lieu de traités complets, les jeunes gens, qu'on admet aux grades, sortent des Universités autorisés à remplir les places les plus distinguées, et souvent sans la capacité nécessaire pour en exercer dignement les fonctions.

Voulez-vous diminuer le nombres des aspirans aux grades, soumettez à des examens sévères ceux qui s'y présentent, renvoyez ceux en qui vous ne reconnoissez pas les dispositions pour profiter dans leur cours d'étude; ne conférez les grades de la maîtrise qu'à ceux qui possèdent en maîtres les matières dont ils doivent s'occuper. Ces sages difficultés écarteront naturellement ceux qui ne se présentent que dans la confiance de parvenir bientôt aux grades, sans prendre trop de peine pour les mériter.

## §. XXXI.

### *Considérations rélatives a l'état de guerre.*

Le droit de la guerre est fondé sur le droit de conservation, et de défense inhérent à toute société civile.

Il y a des guerres justes, et que les attentats d'un peuple injuste rendent quelquefois malheureusement nécessaires. Mais la guerre est un fléau si terrible, elle traîne après elle des désastres si affreux, des crimes et des désordres si énormes, qu'un Prince qui a des sentimens d'humanité, ne doit l'entreprendre qu'à regret, et après avoir épuisé toutes les ressources pour l'éviter, et conserver la paix.

Quelque bien réglé, quelque florissant que soit un pays, il y aura toujours de quoi faire pour l'améliorer. La paix est le seul tems favorable pour y travailler. Elle fournit au Prince mille occasions de mériter le titre de bienfaiteur de l'humanité, titre supérieur à tous les autres. Le Prince qui n'a d'autre mérite à étaler que des victoires souillées du sang qu'elles ont coûté, n'est qu'un héros vulgaire qui n'a aucun droit à l'estime des sages.

Une grande puissance peut commencer la guerre quand elle veut: mais elle ne peut savoir ni le tour qu'elle prendra, ni quand et comment elle finira.

La déclaration de guerre est de droit naturel en ce sens, qu'avant de l'entreprendre on est obligé de demander la réparation des torts avec menace d'employer la force en cas de refus.

(1) L'humanité ne permet pas de faire dans la guerre tout le mal et tout le dégat, que le droit des gens, ainsi nommé, permet de faire non licitement, mais impunément. Le dégat n'a d'excuse qu'autant qu'il est nécessaire pour arrêter les progrés ou les hostilités des ennemis, et terminer au plutôt les horreurs de la guerre.

Il n'est pas permis en conscience de faire mourir des ôtages innocents pour punir la perfidie de ceux qui les ont

(1) *Addition, qui a été trouvée dans le Manuscrit de l'Auteur.*

livrés. On peut les retenir, mais sans rendre leur captivité trop dure.

Un bon moyen d'eviter la guerre est d'être toujours en état de la faire. On va doucement à inquieter ceux que l'on sait être en état de se défendre. Pour cet effet les places doivent toujours être munies, et pourvues comme il faut, les arsenaux remplis, les troupes bien disciplinées, bien exercées, bien entretenues.

Il ne convient pas d'avoir en tems de paix un pied de troupes aussi fort qu'on pourroit l'avoir en tems de guerre. C'est une profusion d'hommes, et d'argent, dont on peut faire un meilleur usage. On ne peut entretenir d'armées trop nombreuses qu'aux dépens de la population, de la culture, et des arts.

En licentiant le surplus des troupes qui ne sont plus nécessaires, il est bon de conserver les corps. Il est aisé de les completter au besoin, et quand le corps est bon, les recrues deviennent bientôt des soldats.

Ce n'est pas par des dissertations métaphysiques, ou par des périodes oratoires et alembiquées, qu'on parvient à inspirer du courage à la multitude, mais par des motifs qui soient à la portée du commun, et par des moyens sensibles, propres à faire de fortes, et profondes impressions sur les esprits.

La religion a été le plus ferme soutien de la valeur chez les peuples les plus renommés tant qu'elle y a été respectée. La religion chrétienne soutiendra le courage beaucoup plus efficacement partout où l'esprit, et les devoirs du christianisme seront mieux connus, et qu'on en sera mieux pénétré.

Qu'il y ait dans les corps des aumoniers respectables par leur piété, par leur savoir, par leur zèle, par leur désintéressement, qui s'attirent par une conduite pleine de sagesse, de charité, d'humanité cet hommage intérieur, que les vicieux même ne peuvent refuser à la vertu, qui s'appliquent à instruire solidement les soldats, et à profiter de toutes les occasions de leur inspirer les maximes de la religion, et l'amour des devoirs de leur état. Qu'on attache à leur ministère la considération qui est due à leur caractère, et à l'importance de leurs fonctions, certainement on ne tardera pas à s'apercevoir d'un renouvellement aussi heureux pour l'Etat que pour la religion.

L'amour de la distinction est commun à tous les hommes. C'est un principe actif, dont on peut tirer un très-

bon parti pour inspirer des sentimens d'honneur à la troupe. Il suffit d'être juste.

Il en est de l'esprit militaire comme de l'esprit de toute autre profession. On le prend naturellement, et comme par habitude à force de s'y exercer. Des hommes dressés continuellement au maniement, et au bruit des armes, exercés sans cesse aux évolutions et aux manoeuvres de l'art, doivent naturellement conttacter un caractère plus mâle de hardiesse et de vigueur : plus on aura soin de fortifier en eux cette habitude à l'exercice des armes, plus on pourra s'assurer de leur promptitude, de leur fermeté, de leur précision à en exécuter les manoeuvres à l'occasion.

Cet exercice est également nécessaire aux officiers pour fortifier leur tempérament, et les endurcir à la fatigue inséparable de leur état. C'est aussi un moyen d'inspirer à la jeune noblesse le dégoût, et le mépris qu'elle doit avoir pour ces parures trop recherchées, et toutes ces autres frivolités, qui conviennent si peu à des hommes, que leur naissance appelle aux emplois les plus distingués de la société.

## §. XXXII.

### *Retour de la paix.*

L'aurore d'un beau jour succedant à une nuit orageuse n'est qu'une foible image de la clarté d'un ordre bien supérieur que le retour de la paix ramène sur la face du globe après les désastres de la guerre. Mais que les hommes savent peu profiter des bien-faits de la providence ! On ne sent jamais mieux que dans la maladie le prix de la santé; et combien pourtant n'en voit-on pas, qui n'ont pas même la patience d'attendre la fin de la convalescence pour se replonger dans les désordres dont ils viennent de ressentir les tristes effets ? Il en est à peu-près de même dans l'ordre de la société. Quelque désolant que soit de sa nature le fléau de la guerre pour le corps entier de la société, soit par les subsides extraordinaires qu'elle exige indispensablement pour l'entreprendre, et en soutenir le fardeau, soit pour la dévastation des campagnes, suite inévitable malgré la discipline

la plus sévère des marches, et contremarches, des campemens, et du choc des armées, il y a pourtant un surcroit de calamité plus accablant encore, qui naît de l'intérieur même, de l'acharnement d'une malheureuse engeance de perfides égoistes à saisir l'occasion d'un tems de trouble, et de confusion pour s'engraisser du sang des misérables, satisfaire leurs passions les plus déréglées, fomenter les abus les plus pernicieux à la société.

Ce n'est pas à nous d'entrer plus avant en ce triste détail, sur lequel vivans dans la retraite nous serions dans le cas de devoir au besoin consulter ceux qui vivent dans le grand monde. Ce qu'on ne peut ne pas entendre ce sont les cris douloureux, les voeux qui retentissent de toutes parts pour le retour de la paix dans l'attente d'une réforme salutaire dont on sent tout le besoin *. Moment précieux où le besoin senti de tout un peuple semble inviter la sagesse du législateur à l'entreprendre sans délai pour ne pas laisser trop refroidir ce désir commun, qui paroît devoir lui en assurer le succés, et prévenir ainsi cette fatale inconstance et légéreté de coeur et d'esprit, avec laquelle à peine commence-t-on à respirer, qu'on est tout disposé à reprendre le cours des premières habitudes.

Rendons graces à l'Eternel d'avoir reservé ce nouveau moment de gloire pour le triomphe de la religion et le bien de l'humanité au zèle non moins fervent qu'éclairé de l'Auguste Souverain qu'il a formé selon son coeur, et conduit par la main dans les voyes qui devoient mettre au grand jour l'esprit de conseil et de force dont il l'a doué, en le destinant ministre de sa providence pour le renouvellement et la consolation de son peuple au jour de la colère.

Nous venons d'indiquer dans les §§ précédens nombre d'articles, où il pourroit s'être glissé des abus susceptibles de quelque réforme. Il en est un sourtout qui paroît exiger la plus prompte et la plus sérieuse attention, *l'éducation de la jeunesse*, point capital sur lequel on nous permettra de nous étendre un peu plus au long.

La nécessité des loix pénales reconnue de tout tems et en tout lieu pour punir et réprimer les attentats nuisibles à la société, prouve la nécessité d'une éducation propre à les prévenir autant qu'il est possible. Aussi les sages de l'antiquité en ont-ils fait dans leurs institutions politiques la base de tout système de législation, sous quelque forme de gou-

vernement que ce soit. Le sort et le succès de l'éducation dépend surtout du bon ou du mauvais choix des instituteurs à qui on confie l'instruction de la jeunesse. Le levain des passions commence à fermenter de bonne heure dans le coeur des jeunes gens. Si malheureusement il s'y joint encore de la part d'un instituteur dépravé le souffle venimeux d'une doctrine propre à en fomenter la malignité : si on leur fait entendre que le bonheur auquel tout homme aspire par loi de nature, consiste dans la somme des jouissances et des satisfactions qu'on peut se procurer en cette vie périssable, hors laquelle il n'y ait rien à attendre ; que „ la diversité des „ tempéramens (*Syst. de la nat. pr. partie p.* 181 ) des „ hommes est la source naturelle et *nécessaire* de la diver- „ sité de leurs passions, de leurs goûts, *de leurs idées de* „ *bonheur*, de leurs opinions en tout genre : que par con- „ séquent (*p.* 308.) des êtres variés pour le tempérament, „ les forces, l'organisation, pour l'imagination, pour les „ idées, pour les opinions, et les habitudes, et qu'une in- „ finité de circostances, soit physiques, soit morales, ont „ modifiés diversement, doivent se faire *nécessairement* des „ notions tres-différentes du bonheur : „ qu'ainsi „ le bonheur „ de chaque individu est en raison composée de son organi- „ sation naturelle, des circonstances, des idées vraies ou fausses qui l'ont modifié, et qui ne sont jamais les mêmes.„ Quoi de plus propre que de tels principes à faire adopter à de jeunes élèves la conséquence qui en découle nécessairement, avouée d'ailleurs par les partisans des nouveaux systèmes que l'homme est dégagé de tout lien qui l'attache à la patrie, et ce qui est encore plus affreux, et que tel écrivain n'a pas eu horreur d'ériger en maxime, que le crime même devient un devoir pour l'individu, qui vivant dans une société dépravée, désespère de pouvoir par autre voye s'y procurer le bonheur auquel il aspire, ou se soustraire aux maux dont il se sent accablé.

Maxime analogue à celle qui établit que par une suite de cette fatale nécessité „ il n'y a aucune différence à faire „ (*Syst. de la nat. p.* 204.) entre un homme qu'on jette „ par la fenêtre, et un homme qui s'y jette lui-même, si- „ non que l'impulsion qui agit sur le premier, vient du dé- „ hors, et que l'impulsion qui détermine la chute du second „ vient du dedans de sa propre machine „ de sorte que „ „ celui qui se tue, ne fait pas, comme on prétend (304) un

„ outrage à la nature, ou, si l'on veut, à son auteur, il „ suit l'impulsion de cette nature ..... qu'il ne peut l'offenser, en accomplissant la loi de la nécessité ..... qui lui „ montre qu'il doit sortir du rang ou du système où il se „ trouve trop mal pour vouloir y rester. La patrie ou la „ famille n'a point droit de se plaindre d'un membre qu'elle ne peut rendre heureux: „ comme s'il étoit au pouvoir de la patrie de façonner autant de sortes de bonheur qu'il en faudroit pour contenter une foule d'individus dont chacun à part soi s'en forme nécessairement sa propre notion conséquemment à l'organisation qui lui est échue, et à la fatalité des circonstances qui l'ont modifiée.

Que l'on vienne encore à dogmatiser, que ce n'est pas de la nature que vient ce tendre sentiment d'affection qui attache les pères, et mères à leurs enfans, et les enfans à leurs pères et mères; que cette touchante réciprocité n'est autre que l'effet d'une habitude qui se contracte insensiblement: que sitôt qu'un enfant parvient à l'âge où il peut faire usage de sa raison, tout devoir de subordination cesse en lui à l'égard de ses parens.

Que de ce droit à l'indépendance que l'homme apporte en naissant dans l'état de nature, on passe à conclurre, que dans l'état même factice de la société l'homme ne puisse être assujetti à aucune loi qu'il n'y ait lui-même *consenti* de plein gré. Qu'en vertu de ce droit imprescriptible de liberté *la loi* (1) *n'est que le résultat actuel des volontés de tous*. Maxime, qui vu l'impossibilité d'un tel résultat dont il n'y eut jamais d'exemple exclut jusqu'à la possibilité de toute loi faite et à faire dans l'état même le plus démocratique.

Cette simple réflexion ne devroit-elle pas suffire à dévoiler la fausseté des maximes que l'on vient d'exposer soit à l'égard de la société de famille dans l'état de nature, soit à l'égard de toute société humaine dans l'état civil? Et en premier lieu quant à l'état de famille laissons aux pères et mères, et à tout enfant bien né le soin de nous répondre, si ce tendre attachement qu'ils sentent naître dans leur coeur antérieurement à toute habitude, ne repousse pas aussitôt avec horreur et indignation des propos qui outragent l'humanité au point de la dépouiller d'une précieuse affection, dont la

(1) *Des délits et des peines.*

nature même n'a pas refusé l'instinct aux animaux les plus sauvages.

Et quant à l'état civil nous laissons également à tout citoyen vertueux, et vraiment zélé pour le bien de la patrie à nous dire, si les systèmes paradoxes dont nous venons d'exposer un succinct abrégé, sont bien propres à disposer les esprits à ce devoir de subordination (1) que l'autorité suprême

(1) *Au sujet de l'indépendance, nous avons cru devoir rapporter un trait des* Observations *de l'Auteur sur* l'Histoire politique ec., *qu'il se trouve ajouté avec quelques autres réflexions, à la fin de cet Ouvrage dans l'édition de Turin du* 1799.

*Observation*. Personne n'est libre où tout le monde peut faire tout ce qu'il veut. Le sentiment de l'indépendance qui s'irrite, et s'offense de la subordination aux loix est un instinct qui naît d'un orgueil déplacé, et que la saine raison désavoue. Il n'est pas permis à un philosophe de confondre la liberté avec l'indépendance. Les loix les plus justes, les plus nécessaires pour la conservation de la société, ne peuvent que gener l'indépendance absolue des particuliers qui la composent. Si cette indépendance est un droit primitif de la nature, la société ne pourroit jamais faire des loix sans offenser la nature, ni les hommes s'assujettir à la dépendance des loix sans renoncer au premier instinct, et au droit primitif de la nature: ce qui est également contraire à la raison, à l'ordre, et par conséquent au bien etre de la société. Les sauvages ne jouissent pas de cette prétendue indépendance. Ils ont des institutions et des coûtumes qui ont force de loix. Ils ont des chefs, et même des chefs despotiques, tels que ceux de la Louisiane au rapport de l'auteur: enfin on décerne chez eux jusqu'à la peine de mort contre les perturbateurs de la société.

Mais il est à propos de s'arrêter un moment sur cette idée chérie des incrédules, *que l'homme nait libre et indépendant*. J'ose dire que cette phrase imposante, si souvent rebattue, et avec tant d'emphase par Rousseau, par l'Auteur du *système de la nature*, et leurs adhérens, n'offre dans leur système qu'un galimatias inintelligible. Ces réformateurs du genre humain distinguent rélativement à l'homme deux états qu'ils ont grand soin d'opposer l'un à l'autre, l'état naturel, et l'etat factice ou social. Dans l'état naturel l'homme, selon eux, est un être isolé, borné par la nature à une condition purement animale, sans principe de moralité, sans autre loi que la force mue par l'appétit, et le besoin. Ce n'est qu'à l'état social ou factice que l'homme doit le developpement de ses facultés intellectuelles, la connoissance de la vertu et la pratique du vice. Or je demande quel est de ces deux états, où l'on puisse dire que l'homme naît libre et indépendant? Ce n'est pas sans doute dans l'état social où l'homme naît assujetti aux loix de sa patrie. Ce sera, dira-t-on, dans

du gouvernement est en droit d'exiger des membres de la société, droit fondé sur le plus pressant, le plus indispensable besoin de la société, comme le seul moyen de former et d'établir un concert général dans les mesures à prendre

l'état naturel. Voyons donc quelle doit être la liberté et l'indépendance dans cet état. On a observé, dit on, en certaines espèces d'animaux, qu'assez souvent la femelle dévore, ou détruit ses petits peu après qu'elle les a mis bas. Ces animaux suivent leur instinct, et ou ne s'avise pas de leur en faire un crime. S'il arrivoit dans l'espèce humaine et dans le prétendu état naturel, qu'une mère cédant aux atteintes de la faim se jettât sur son enfant et (ce qu'on ne peut écrire sans frémir) le dévorât, quel jugement devroit-on porter de cette horrible action? Dira-t on que cette mère a outragé la nature en cédant à la loi de l'appétit, et du besoin, l'unique loi que la nature lui ait prescrite en cet état? La jugera-t on d'après les émotions du juste, et de l'injuste, qui suivant ce système ne paroissent que dans l'état factice, et dont on la suppose absolument dépourvue? Voilà donc l'antropophagie justifiée, et le droit confondu avec la force uniquement dirigée par l'appétit, et le besoin, sans aucun principe moral capable d'en régler les mouvemens, et d'en arrêter la fougue et l'impétuosité. Or quelle sorte de liberté reste-t-il dans un état où la force fait le droit? N'est ce pas se contredire que de supposer, que la nature fait naître les individus de l'espèce humaine libres, et indépendans, tandis que par la condition même de leur naissance elle les livre impitoyablement, et les asservit à la violence de quiconque aura la force de les détruire? Ce système est plus absurde encore que celui d'Hobbes. Celui-ci en effet n'exclut pas de l'état de nature l'exercice des facultés intellectuelles; il ménage ainsi dans l'union des foibles, et dans les artifices de la ruse un contrepoids à la supériorité de la force. Mais dans le nouveau système on ne laisse à l'homme que l'instinct animal, on le prive de toutes les ressources de l'intelligence: sans songer, que priver l'homme de la raison, c'est lui ravir son caractère distinctif, c'est le dépouiller de tous ses droits et de la liberté même dont l'exercice suppose l'usage de la raison. Mais il s'en faut bien que la nature ait tracé son plan d'après les imaginations bizarres d'un cerveau paradoxe. Le Créateur a doué l'homme de la faculté de la raison, et cette faculté sociale de sa nature prouve une destination naturelle à l'état de société. Il l'a aussi doué de la faculté du libre arbitre; et il est clair que dans un être doué de raison, l'exercice de cette faculté ne sauroit être légitime s'il n'est conforme à la raison, soumis aux règles qui doivent le diriger. Pour peu que l'homme consulte sa raison, il ne sauroit méconnoître cette loi de moralité gravée dans tous les coeurs à traits ineffaçables, qui leur défend toute violence contre les droits de l'humanité: voilà déjà un principe réprimant. La société y ajoute une nouvelle sanction par les peines

pour le salut de l'Etat; non obstant la prodigieuse variété *de tempérament*, *d'organisation*, *de modifications* de toute espèce dominantes en chaque individu; d'où ne pourroit que naître un conflit destructeur de l'ordre, qui de toute

qu'elle décerne contre les perturbateurs; elle arme les forces de tous contre l'injustice d'un chacun. L'auteur lui-même reconnoit, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, que les bonnes loix gardent les citoyens, et les préservent des offenses. Or la préservation de toute injure n'est-ce pas ce qui constitue proprement l'état de liberté? sans la faculté de la raison le droit de la liberté seroit perdu pour l'homme: on ne jouit pas de ce qu'on ne connoit pas. Sans l'état de société l'homme n'ayant que sa force à opposer aux forces de tous, seroit continuellement exposé aux outrages qu'on peut attendre d'une multitude sans frein. Jamais il ne seroit sûr de n'en etre pas la victime d'un moment à l'autre: à chaque pas il auroit à craindre la rencontre d'individus plus forts que lui, qui voudroient user de leur liberté en lui ravvissant la sienne. Il n'y a donc que l'état de raison et de société qui puisse procurer à l'homme la jouissance d'une liberté légitime, et lui en assurer la possession.

On objecte que l'homme ne tombe dans la dépendance qu'au moyen, et ensuite de l'établissement de la société, et des loix. Or la société et les loix sont d'institution humaine. Donc antérieurement à l'établissement de la société et des loix, l'homme considéré dans le simple ordre de la nature nait libre et indépendant. La réponse se présente d'elle-meme. L'homme nait dans l'état de famille, donc il nait d'abord dans la dépendance de celui qui a le droit de gouverner la famille. L'homme nait avec une destination naturelle à l'état social. Donc la nature n'a pas fait l'homme pour vivre dans un état d'indépendance exclusif de toute subordination.

Il est encore bon d'observer, que si ce n'est pas dans le fond même de la nature que prend sa source cette mutuelle affection qui se manifeste originairement dans l'état de famille, rien n'est plus inconséquent que de vouloir fonder sur la nature un système de *fraternité*, et de *philantropie* universelle qui s'étende à tout le genre humain. N'y a-t-il pas en effet une contradiction manifeste à supposer un état de fraternité entre des enfans qui naissent sans aucun principe de cette originaire spéciale affection fraternelle qui constitue l'état de fraternité? Comment donc étendre à tous les hommes connus et inconnus, au Lapon envers le Cafre, au Cafre envers le Lapon un principe universel de fraternité ou philantropie, qui ne préexiste pas meme entre des enfans, quoique naissans d'un meme père et d'une meme mère? Il est donc évident que cette philantropie ou fraternité que l'on prétend dériver de la nature, ne sauroit avoir lieu dans un système qui l'exclut de l'état primitif de famille.

Philosophe paradoxe qui que vous soyez, daignez prêter

une nation ne doit former qu'un seul corps d'état, animé d'un même esprit national.

Qu'il est à craindre néanmoins que la singularité de ces doctrines, par cela même qu'elles sont paradoxes, ne

l'oreille à un maître capable de vous instruire, à un philosophe aussi profond dans la connoissance de la nature, que sublime dans la manière dont il en expose et développe les plus secrètes affections, à l'orateur par excellence, Ciceron dans son immortel traité *des offices*. Il vous découvrira la source de cette philautropie, qui commençant dans l'état de famille s'étend par degrès de proche en proche, et embrasse la totalité du genre humain. Mais si vous souhaitez des lumières et plus pures et plus sûres, vous ne pourrez les puiser que dans l'irréfragable autorité de la révélation, qui vous apprendra quelle est l'origine, quelle est la fin, quels sont les devoirs de cette loi de nature, gravée dans tous les coeurs pour rassembler, comme dans une seule et meme famille, tous les enfans du premier des pères, qui en leur donnant l'existence, leur a préparé dans les décrets eternels de sa sagesse la voye qui doit les conduire au bonheur.

Ne venez pas nous dire que ce langage est trop mystique pour être de saison dans un siècle philosophe: permettez que nous vous renvoyons à la description que fait de l'Acadie un écrivain qui possède supérieurement votre langage, à l'auteur de *l'Histoire philosophique et politique du commerce ec.* T. 6., p. 140., et vous ne pourrez qu'y reconnoitre le touchant spectacle de la vertu et du bonheur de tout un peuple qui croit à la réligion et la met en pratique: = „ C'étoit, dit il, un peuple simple et „ bon qui n'aimoit point le sang, = et il poursuivit p. 242. = „ Il n'y eut jamais de cause civile ou criminelle assez importante pour être portée à la cour de justice établie à Annapolis. „ Les petits différens étoient toujours terminés à l'amiable par „ les anciens. C'étoient les pasteurs réligieux qui dressoient tous „ les actes. On ne connoissoit point la misère, et la bienfaisance prévenoit la mendicité. Les malheurs étoient pour ainsi dire „ réparés avant que d'être sentis. Le bien s'opéroit sans ostentation d'une part, sans humiliation de l'autre. C'étoit une société de frères également prets à donner ou à recevoir. Cette précieuse harmonie écartoit jusqu'à ces liaisons de galanterie qui „ troublent si souvent la paix des familles. =" *La Religion* opère donc effectivement le bien qu'elle promet à toute société qui a le bonheur de la respecter. *La République des athées* ne l'opère qu'en idée dans le cerveau creux d'un Bayle et de ses copistes. Philosophes, comparez et choisissez.

Ajoutons encore quelques traits que la vérité semble avoir arraché de la bouche d'un philosophe non moins accrédité dans le parti.

trouve qu'un trop libre accès dans des esprits légers, qu'on tâche d'ailleurs de gagner par l'attrait séduisant de paroître initiés aux sublimes théories du siècle philosophe, qui, après s'être gratuitement déclaré le siècle des lumières, paroît prêt à finir, et à s'éclipser dans ce gouffre ténébreux d'erreurs, d'horreurs, de calamités de tout genre, qui ont bouleversé l'univers d'un bout à l'autre; et dont tant de siècles moins philosophes mais plus sensés, qui se sont succédé sous l'autorité de leurs gouvernemens respectifs, ont su se préserver.

L'importance du sujet ne nous permet pas de dissimuler, qu'outre les soi-disans philosophes il est une classe de docteurs non moins dangereux, qui sous le masque de la religion n'ont pas peu contribué aux progrès de la séduction. Depuis long-tems un fameux parti de réfractaires à

L'auteur de l'*Histoire générale* ec. qu'on n'accusera pas d'une trop grande partialité envers les ordres réligieux, avoue qu'*on ne peut nier; qu'il n'y ait eu dans les cloitres de très-grandes vertus* que *ce fut long temps une consolation pour le genre humain, qu'il y eut de ces asiles ouverts à tous ceux qui vouloient fuir les oppressions du gouvernement Goth et Vandale*; qu'indépendemment de ce qu'on leur doit pour avoir conservé le peu de connoissances qui restoit, et par tant d'inventions utiles, qui en sont sorties, *ces Réligieux chantoient les louanges de Dieu, vivoient sobrement, étoient hospitaliers*, et que *leurs exemples pouvoient servir à mitiger la férocité de ces temps de barbarie*. Il avoue qu'il *n'est guère encore de monastère, qui ne renferme des ames admirables, qui font honneur à la nature humaine*.

Parlant en particulier des instituts consacrés au soulagement des pauvres, et au service des malades, il dit: *peut-être n'est-il rien de plus grand sur la terre, que le sacrifice, que fait un sexe délicat de la beauté, et de la jeunesse, souvent de la haute naissance pour soulager dans les hôpitaux ce ramas de toutes les misères humaines, dont la vue est si humiliante pour l'orgueil humain, et si revoltante pour notre délicatesse. Les peuples séparés de la communion Romaine* (cet aveu est remarquable) *n'ont imité qu'imparfuitement une charité si généreuse. Il est*, ajoute-t-il, *une autre Congrégation plus héroique; car ce nom convient aux Trinitaires de la Rédemption des captifs établis par un gentil-homme nommé Jean de Matha. Ces réligieux se consacrent depuis cinq siècles à briser les chaines des chrétiens chez les Maures*. Les philosophes ne devront pas nous savoir mauvais gré d'avoir emprunté d'eux ce dernier trait.

des décrets qui les ont solemnellement condamné, quoique revêtus des caractères désignés par l'illustre Bossuet pour constater toute décision irréformable de l'église en fait de dogme, affectoit de voiler cette criminelle désobéissance sous le spécieux prétexte d'une fermeté à toute épreuve à venger par les maximes mêmes de l'évangile les augustes prérogatives des Puissances du siècle; artifice qui soutenu par une apparente régularité de conduite, par une reputation de savoir usurpée ou métitée à quelques égards, les avoit accrédité auprès même de quelques Grands du siècle qui ne les connoissoient que trop superficiellement: ils n'ont pû cependant faire illusion à des esprits plus clairvoyans, qui prévirent bientôt qu'un caractére d'indépendance qui se soulevoit avec tant de hauteur et de fierté contre l'autorité la plus respectable dans l'ordre de la religion, seroit peu disposé à plier sous le joug de toute autre autorité dans l'ordre de la société, aussitôt qu'ils pourroient s'y soustraire impunément: présage que l'événement a pleinement justifié. Au premier cri de l'exécrable conspiration contre Dieu et son Christ, qui tramée dès long-tems dans le sécret des ténébres (ne laissant échapper que des étincelles et des traits de fumée peu aperçus de ceux à qui ils auroient du servir de signaux pour prévoir et prévenir l'incendie) a subitement éclaté jurant la destruction de l'autel, et du Throne; qu'est devenu le zèle de ces hommes qui se montroient si passionnés pour la Royauté? ont-ils hésité un moment, ont-ils attendu d'être attirés par les caresses, provoqués par les menaces pour se liguer avec les conjurés? Avec quel emportement ne se sont ils pas déchainé contre la sainteté et les droits sacrés du sacerdoce, contre la puissance et la Majesté des Rois? quels outrages leur ont-ils épargnés? ont-ils craint de se parjurer vouant une haine implacable à cet auguste caractère que le Prince des Apôtres parlant d'abord par lui-même, et continuant de parler par la bouche de ses successeurs oblige tous les fidèles d'honorer par sentiment et devoir de conscience, *Regem honorificate*? Ces hommes qui ne cessoient de répéter l'oracle de l'Apôtre que *toute puissance vient de Dieu*, se sont-ils fait scrupule de transférer à la créature la source et la plénitude du pouvoir qui ne peut appartenir qu'au Créateur souverain maître de l'univers?

C'est ainsi que le très-Haut pour confondre la scanda-

leuse désobéissance d'un parti rebelle avoit dans les desseins imperscrutables de sa providence marqué le moment où le mystère d'iniquité qui s'opéroit en cachette par l'ange des ténèbres transfiguré en ange de lumière, devoit enfin se dévoiler par le fait et l'aveu des hypocrites qui lui prêtoient leur ministère. Plaise au ciel que la manifestation de cette fausse sagesse soit le terme de ses progrès, tel que l'Apôtre l'annonçoit à l'égard des faux sages, qui dès ce tems pervertissoient la doctrine et troubloient la paix de l'église : *sed ultra non proficient : insipientia enim eorum manifesta erit omnibus* (1).

Nous n'avons rien avancé qui ne soit constaté par les panégiristes même du *patriotisme* dans les eloges qu'ils ont consacrés à la mémoire de ses plus illustres défenseurs. Dans ce nombre ils n'ont pas oublié les personnages ci devant les plus distingués dans le parti réfractaire à l'église, relevant surtout à titre d'honneur et de gloire le mérite trés-singulier d'avoir su au tems de la contrainte si habilement déguiser les sentimens patriotiques dont ils étoient imbus, qu'en *paroissant vouloir venger l'autorité Royale des* prétendues *usurpations de l'église*, *ils en préparoient la ruine*, moyennant l'attention suivie d'indiquer à leurs élèves les sources *de la vraie science* ; moyen qui leur avoit si bien réussi qu'il s'étoit formé sous leurs yeux une florissante jeunesse, qui délivrée des préjugés de la superstition et de la tirannie s'avançoit à grand pas dans *la carriére de la philosophie*, n'ayant rien tant à coeur que *d'en étendre le doux empire*.

Prodigieux ascendant d'une philosophie, qui par un présrige inoui vient à bout de tourner en titre d'honneur et de gloire un déguisement proditoire, que tout autre siècle de probité auroit noté d'infamie comme le comble de la plus lâche et déshonorante perfidie.

Portons maintenant nos regards sur l'élite du sacerdoce, sur ces vertueux ministres du sanctuaire attachés de tout tems et soumis à *la chaire de l'unité*, *en qui*, comme dit S. Augustin, *Dieu a placé la doctrine de la vérité* (attachement qui, pour le dire en passant, ne leur a souvent attiré que de l'indifférence et du mépris de la part d'une politique toute mondaine, qui n'entrevoyoit qu'un préjugé

(1) *Tim. 3. v. 9.*

moins favorable à l'état civil en ce qui en est effectivement le plus solide appui ). En a-t-on vu qui au fort même de la crise ayent démenti leurs premiers sentimens, qui se soient pliés à ces monstrueux systèmes d'indépendance, de liberté, d'égalité, que le caprice d'une philosophie insensée a pris à tâche de substituer aux droits légitimes des souverainetés établies par l'ordre de Dieu pour le gouvernement de toute légitime société? Ne se sont-ils pas au contraire attiré la haine la plus marquée des philosophes par la constance de leur zèle à préserver les peuples de cette funeste contagion?

Quoi de plus propre qu'un tel paralelle à nous éclairer sur le discernement à faire entre les hommes qui ont droit à nous inspirer une juste confiance, et ceux envers qui la prudence conseille de se tenir en garde? Apprenons du Docteur des Nations à nous défier de ces maîtres pervertis dans la foi, qui font gloire d'opposer à la chaire du Prince des Apôtres la résistance que firent dans l'ancienne loi au suprême conducteur du peuple de Dieu les deux imposteurs qu'il a eu soin de nommer pour servir d'exemple et de leçon à la postérité.

S'agissant en particulier des précautions à prendre pour prévenir ou réparer les dégâts causés par une éducation dépravée ( objet de la plus grande importance à tous égards, et que nous avons eu principalement en vue en ce § ) quelle règle plus sûre que celle que l'évangile semble avoir marqué dans ces adorables paroles du Sauveur; que celui qui est fidèlle dans les moindres choses, le sera également dans les grandes, pour en devoir conclurre, que qui s'est montré constamment fidèlle en ce que l'on doit à Dieu, le sera également dans l'exercice d'une salutaire instruction conformément aux vues d'une Réligion qui seule dépositaire de la doctrine de son divin Fondateur, est aussi la seule qui sans mélange d'erreur embrasse et prescrit la somme et la généralité des devoirs qui contribuent le plus efficacement au bonheur de l'humanité, suivant la parole de l'Apôtre: *Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est, et futurae.* (1)

(1) *Tim. 4. v. 8.*

## §. XXXIII. (1)

### *Traités.*

Le droit public résulte des traités que les Souverains font entr'eux.

Le Prince doit être rigide observateur de la bonne foi, soit dans la manière de traiter, soit dans l'exécution des traités.

Il n'y a pas de meilleure politique à tout prendre, que d'inspirer de la confiance. On est fort disposée à vouloir du bien à ceux, à qui l'on croit pouvoir se fier.

Au moyen de cette réputation un Prince devient souvent l'arbitre des différens qui s'élèvent entre les autres Souverains. En pacifiant leurs querelles il épargne l'effusion du sang humain; il joint ainsi au titre de pacificateur celui de bienfaiteur des Nations: titre auguste, qui lui assure la gloire la plus solide par les droits qu'elle lui donne à l'estime, à l'amour, à la reconnoissance du genre humain.

(1) *Ce §. a été heureusement trouvé après la mort de l'Auteur dans un de ses manuscrits.*

# COMPENDIUM
## INSTITUTIONUM CIVILIUM.

# COMPENDIUM
## INSTITUTIONUM CIVILIUM.

Prima, maximeque necessaria juris, ac legum elementa complexus est Imperator Justinianus quatuor Institutionum libris.

Nos iis leviter memoratis, aut etiam omissis, quae ad rem nostram minus faciunt, reliqua quae faciunt, strictim persequemur, brevibus additionibus, explicationibus, aut animadversionibus interjectis.

### LIBER PRIMUS

#### *De Justitia, et Jure.*

„ Justitia est constans, et perpetua voluntas jus suum cui„ que tribuendi " idest quod cuique debetur. Justitia praecipuum vinculum est Societatis humanae. Ad hanc tuendam adversus libidinem et audaciam, oportuit coetus hominum imperio ac legibus muniri; inde civitates extiterunt, ac Respublicae.

„ Jurisprudentia est justi, atque injusti scientia ". Jus quippe, quod ad praesens institutum pertinet, tripliciter dicitur: 1. lex jubens aut vetans; 2. moralis facultas quidpiam habendi aut agendi; 3. quidquid lege praestari debet.

Lex generatim praeceptio est in bonum commune spectans, ab eo profecta, qui curam gerit civitatis.

Legum duo summa genera, unum naturale, et insitum, ipsa aequitate constans, et ordine divinae Sapientiae, humanae rationi insculptum, ideoque immutabile ac sempiternum, cui omnes homines parere necesse sit. Alterum est earum legum, quas ad aequitatis naturalis praesidium, usu exigente, ex rationis arbitrio et prudentia constituuntur. Ejusmodi leges *positivae* dicuntur; nec fas id refugere vocabulum, quod sapientum usus comprobavit.

Quod lege positiva praescribitur, non id quidem per se naturali aequitate continetur, aut praecipitur; sed tamen ratio, seu causa ferendae legis positivae, ex aequitate naturali petenda est. Atque in hanc sententiam accipiendum quod

Horatius ait: *jura metu injusti inventa*. Ex quo perperam nonnulli significari putant, justi, injustive discrimen non natura constare, sed humanis legibus inventum esse. Nam si jura metu injusti sunt inventa; ergo injustum quid suapte natura sit oportet, quod jura praecesserit, et ad quod praecavendum humana jura invecta sint. Quod si injustum natura constat; ergo et justum.

Leges itaque positivae omnes ad aequitatem naturalem sunt referendae. Referuntur autem, 1. quatenus multa sunt, quae lex naturalis indefinite tantum praescribit, quarum proinde rerum locus, tempus, modus lege positiva definiri debuerunt. 2. Multa sunt, quae tametsi lege naturali praescripta non sunt, tamen si fiant, magnum sint commodum civitati allatura; alia quae tametsi lege naturali per se se haud vetantur, tamen si conceduntur, magnam inde sit improbitas licentiam arreptura; et haec par fuit legibus positivis praecipi, aut vetari. 3. Multis in rebus ipsa vis aequitatis non adeo per se lucet, ut ab omnibus perspicue et aperte cernatur, nec ullum ambigendi locum relinquat; propterea que ne privata cujusque intelligentia aequitas in diversa traheretur, certum jus constitui oportuit, quo cives uterentur.

## *De divisione Juris.*

Jus aliud naturae, aliud gentium; aliud publicum, aliud privatum.

„ Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. „ Hinc descendit maris atque foeminae conjunctio, quam „ nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio, „ hinc educatio; " addi potuisset et sui defensio.

Multi hanc definitionem reprehendunt, eo quod belluae nullius juris participes esse possunt. Verum Jurisconsulti Romani, dum ita jus naturae definiunt, non propterea volunt aliquam nobis esse juris communionem cum belluis; sed rem ita explicant: nimirum cum quae belluae instinctu naturali peragunt, illa eadem homines ratione faciunt, tum ea fieri dicuntur jure naturae.

Nec tamen in ea explicatione conquiescunt novi juris naturalis interpretes: quippe ajunt, hac posita explicatione jus naturae nimium coerceri; etenim negari non potest, ad jus naturae pertinere ea omnia, quae recta ratio fieri

praecipit, inter quae multa extant, quae nullo pacto nobis sunt cum brutis communia.

Sed non propterea reprehendendi videntur Jurisconsulti Romani. Cum enim animadverterent hominem duabus veluti partibus constare; una, qua animans est, quaeque ipsi cum aliis animantibus communis est; altera, quae ipsius propria est, nimirum ratione, qua ceteris animantibus praestat, et ab eisdem distinguitur: videntur etiam in homine duplex actionum genus distinguere voluisse; et quidem actiones, quae aliquo pacto sunt homini cum brutis communes, eas juris naturae nomine, modo superius explicato, comprehenderunt; quae vero sunt omnino propriae hominis, et in quibus homo nullam habet cum brutis affinitatem, eas proprio quodam vocabulo notari, et ad jus gentium primarium revocari voluerunt. Quo posito nulla nisi de nomine disceptatio superesse potest. (1)

Et sane paullo ante allatam definitionem Justinianus juris praecepta, utique naturalis, his verbis exposuerat „ honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribue„ re “. Quae postrema duo ex hac praeclara Ciceronis sententia lucem accipiunt ( *lib. 1. de Offic. c. VI.*) : *justitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat; deinde ut communibus utatur pro communibus, privatis ut suis.*

Jus Gentium sic definitur a Justiniano: „ quod naturalis „ ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes po„ pulos peraeque custoditur: vocaturque jus gentium, qua„ si quo jure omnes homines utantur. “

Deinde paullo aliter ab eodem definitur, nimirum illud, quod „ usu exigente, et humanis necessitatibus, gen„ tes humanae sibi constituerunt. “

Hinc duplex jus gentium, unum primaevum, alterum secundarium.

Primaevum est, quod recta ratio inter homines constituit, quod scilicet non usu exigente invectum, sed nobiscum natum, ut Deum colere, parentes vereri, neminem laedere, illata damna sarcire, indigenti subvenire; cumque gentes omnes eo jure aliae erga alias teneantur, merito jus gentium primaevum definitur jus naturae inter gentes. Atque hoc jus revera jus est naturale ex communi, quae nunc obti-

(1) Vide *Element. mor. prud. Juris Specimen* P. 1. §. III. pag. 5.

net, hujus vocis interpretatione, et ita nominatur ab Imperatore Justiniano *lib. 2. tit. 1. §. 11.*

Jus gentium secundarium est, quod usu exigente, atque ad mutuam inter gentes consociationem melius tuendam, tacito saltem populorum consensu, invectum est. „ Et ex „ hoc jure gentium omnes pene contractus introducti sunt, „ ut emptio, et venditio, locatio, et conductio, societas, de„ positum, mutuum, et alii innumerabiles „.

Quaerunt autem recentiores, qui de jure naturae, et gentium scribere instituerunt, utrum aliquod sit jus gentium positivum a naturali jure distinctum. Plerique negant, hoc argumento ducti, quod jus positivum nonnisi a legitimo Imperante constitui potest. Porro gentes, nimirum Respublicae, et Regna, quae apud sese suprema potestate pollent, nullius Imperantis potestati subsunt; nullo ergo communi jure positivo contineri possunt.

At dicendum videtur, potiorem quidem partem ejus juris, quod vulgo jus gentium dicitur, non aliud esse, quam jus naturae inter gentes. Verum nec negandum est aliquo jure gentes inter se obstringi, quod sit gentium institutis ac moribus constitutum, quodque positivum merito dicatur. Sed quaestionem hanc alibi fuse pertractavimus. (1)

Jus publicum ( quod ab aliis Politicum nuncupatur ) etiam duplex; internum, et externum. Interius est, quo cujusque Reipublicae, vel Regni forma, constitutio, ac regiminis ratio continetur. Externum, quod ex populorum inter se pactis, ac foederibus consurgit.

Jus privatum, quod ad singulorum utilitatem in unaquaque Republica pertinet; quod minus patere videtur, quam quod civile olim a Romanis dictum est, quo jus civitatis politicum, seu publicum interius, designatum videri potest.

Jus civile est „ quod quisque populus sibi constituit „; idque pro diversa Regiminis forma. Nam si quis populus supremo Imperanti paret, jus ejus populi illud erit, quod a supremo Imperante constitutum fuerit.

Jus civile est „ aut scriptum, aut sine scripto „; quod postremum etiam *consuetudinarium* dicitur. Primum expresse sancitur, et scripto promulgatur; alterum diuturna consuetudine tacito utentium consensu comprobata introducitur.

(1) Vid. *Element. mor. ec. Specimen* P. 1. §. IV. pag. 7.

*Peculiaris divisio juris apud Romanos.*

Scriptum jus, quo utebantur Romani, multiplex a Justiniano distinguitur „ Lex, Plebiscitum, Senatusconsultum, „ Principum placita, Magistratuum edicta, Responsa pru„ dentum. "

Lex Romano instituto dicebatur „ quod Populus Ro„ manus Senatorio Magistratu rogante ( veluti Consule ) „ constituebat. " Haec legis usurpatio pridem obsolevit; lexque intelligitur, quam Summi Imperantes in sua quisque ditione pro Communitate publice constituunt. Ceterum communi usu invaluit, ut lex pro jure scripto sumatur, quatenus opponitur consuetudini. Saepe etiam non minus late patet, quam vocabulum juris.

„ Plebiscitum est, quod plebs plebejo Magistratu interrogante ( veluti Tribuno plebis ) constituebat. " Ducta est vox a verbo *sciscere*, quod est decernere, et constituere. Quare latino vocabulo *scitae* leges apte dici potuissent, quae *positivae* dictae sunt, ut a naturalibus praeceptis distinguantur. Plebs autem a populo eo differebat, quo species a genere, ut ait Justinianus, seu potius quo pars a toto: nam appellatione populi universi cives significabantur, connumeratis etiam Patriciis, et Senatoribus. Plebis vero appellatione sine Patriciis, et Senatoribus ceteri cives significabantur. Nunc populi haec, plebisve distinctio ad singularum Civitatum jura, et instituta referri debet.

„ Senatusconsultum est, quod Senatus jubet, atque „ constituit. Nam cum auctus esset Populus Romanus in „ eum modum, ut difficile esset in unum eum convocari le„ gis sanciendae caussa: aequum visum est, Senatum vice „ populi consuli. "

Sane Civilis quaeque Societas publicam potestatem, conservandi sui causa, jure naturae adjunctam habet; nec tamen necesse est eam potestatem in toto populo haerere, sed satis, imo saepe satius est eam in aliquo inesse, qui toti Communitati praesit. Revera cum populus late admodum excrevit, aegre publica res administrari poterit, nisi suprema potestas aut ad pauciores, aut ad unum etiam deferatur; tumque qui potestatem deferunt, non propterea jura potestatis conferre putandi sunt; quippe haec jure naturae insunt

ei potestati, quatenus ad Reipublicae incolumitatem, ac salutem requiruntur. (1)

„ Sed et quod Principi placuit, legis habuit vigorem: „ cum lege Regia, quae de ejus imperio lata est, populus „ ei, et in eum omne imperium suum, et potestatem con„ cedat. "

Lege Regia, de qua nonnulla est inter eruditos controversia, imperium a populo in Principem translatum hoc loco memorat Justinianus. Ceterum alii sunt tituli, velut justi belli, hereditatis etc., quibus suprema potestas alicui homini, vel familiae acquiritur; tumque etiam quod Principi placuit, legis habet vigorem.

„ Quodcumque ergo Imperator ( idem valet de quovis „ supremo Imperante ) per epistolam constituit, vel cognoscens decrevit, vel edicto praecepit, legem esse con„ sta. „

Epistola hoc loco est Rescriptum Principis, quo de jure consulentibus respondet.

Decretum est, cum Princeps de causa cognoscit, et partibus auditis pronunciat.

Edictum, cum Princeps motu proprio aliquid constituit ad honestatem, et utilitatem subditorum.

„ Haec sunt, quae Constitutiones appellantur. Ex his „ quaedam sunt personales, quae nec ad exemplum trahun„ tur; ( quoniam non hoc Princeps vult ): nam quod alicui „ ob meritum indulsit, vel si quam poenam irrogavit, vel „ si cui sine exemplo subvenit, personam non transgredi„ tur. Aliae autem, cum generales sint, omnes procul du„ bio tenent „.

Discrimen hic affertur, quo a generalibus legibus differunt leges privatae, quae privilegia dicuntur. Intelligitur vero in eo, quo cuiquam indulgetur, meriti rationem habendam. Poenas autem satius est legibus generalibus pro delictorum gravitate decerni.

Viguit etiam apud Romanos jus honorarium, quod Praetorum et Aedilium edictis continebatur, sic dictum, quasi profectum a Magistratibus, qui honores gererent.

Jus Praetorium introductum fuerat adjuvandi, vel supplendi, et corrigendi juris civilis gratia. Verum emendatio juris non a Magistratu, sed a Legislatore petendum.

Responsa Prudentum, qui Jurisconsulti appellabantur, quibus a Caesare jus respondendi datum est, eam auctorita-

(1) Vide *Discours XIII. sur l'Homme*, pag. 152.

tem tenebant, ut Judici recedere a responsis eorum non liceret. At melius cautum est institutis eorum, quibus placuit judicem a lege, non ab incertis, et haud raro dissidentibus jurisperitorum sententiis judicandi normam sumere.

„ Sine scripto jus venit, quod usus approbavit; nam „ diuturni mores consensu utentium comprobati legem imi„ tantur „.

Consuetudo vim legis obtinet tacito consensu imperantium, dum irrepenti consuetudini non obsistunt, quam ignorare non praesumuntur. Sed quae pleraque olim consuetudine invecta sunt, procedente tempore, perscriptis legibus sunt confirmata.

Curandum Principi, ut majoris momenti leges moribus, et consuetudine convalescant. Legislator, qui hominum ingenia noverit, plura in hanc rem excogitare poterit. Sunt instituta quaedam popularia, quae capiunt, alliciuntque jucunditatis quadam specie multitudinis animos, eosdemque alacriores effectos mira vi ad ardua quaeque capessenda pertrahunt.

## *De triplici objecto juris.*

„ Omne jus, quo utimur, vel ad personas pertinet, vel „ ad res, vel ad actiones. „ Scilicet omne jus redditur personis, de rebus, per actiones et judicia.

## *De Personis.*

Personae hic spectantur ratione status; status autem est conditio personae. Ex diverso statu diversa jura prodeunt.

Summa divisio personarum haec primum statui potest, ut alii sint sui; alii juris alieni; idque alterum vel jure naturae, ut inter parentes ac liberos, dum isti eorum curae subjiciuntur; aut jure societatis humanae, quae id maxime postulat, ut in societate alii praesint, alii pareant; vel legibus, seu institutis populorum, quibus effectum, ut alii liberi manerent, alii servi fierent.

*De statu Libertatis.*

„ Libertas est naturalis facultas ejus, quod cuique facere libet, nisi si quid vi, aut jure prohibetur. „ Scilicet vis, quae homini libero a praedone infertur, libertatis facultatem seu exercitium impedit, jus vel statum libertatis non minuit. Jura vero libertatem regunt, non perimunt; hinc quod lege prohibetur, nullo pacto civili libertati officit; quin potius, ut recte ait Cicero, *legum servi sumus, ut liberi esse possimus*,

Hoc quippe intelligendum, hominem non ea conditione liberum nasci, quasi licere ipsi debeat quidquid per fas aut nefas libuerit. Libertas, prout inter jura censetur, facultas est moralis, seu regulis morum obnoxia; itaque homo, utpote rationis, ac socialis vitae particeps, nascendi conditione, obstrictus tenetur lege naturali; simulque obnoxius legibus, quas societatis ordo poposcerit. (1)

Simul et hoc probe intelligendum, inaequalitatem, sive quam natura ipsa inter virum et uxorem, inter parentes et liberos constituit; sive quam societatis ordo inter Magistratus, et privatos invehit; nullo pacto officere aequalitati naturae inter homines. Duplex enim genus inaequalitatis intelligitur; unum, quo potestas tota refertur in commodum ejus, qui ea praeditus est. Ejusmodi est potestas hominis in pecudem. Si quam dominus curam gerit jumenti, in id cura haec tota spectat, ut jumentum domino inserviat, non ut dominus aliquid jumento debeat; quasi mutua quadam officiorum communicatione teneantur. Alterum genus inaequalitatis est, cum potestas non in ejus tantum commodum cedit, qui ea praeditus est, verum etiam in eorum utilitatem, qui eidem subsunt. Hujusmodi est potestas parentum in liberos; nam cum officium sit parentis prolem educare, ac recte instituere, ei officio potestas cohaeret, qua liberos regere valeat. Ejusmodi proinde non in parentis tantum, verum et in liberorum utilitatem cedit, mutuaque officiorum, et utilitatum communicatione continetur; quae mutua communicatio aequalitate naturae nititur, eandemque patefacit, et confirmat.

Eadem ratio est de potestate eorum, qui civitatibus praesunt, erga privatos, qui ea potestate ad commune civitatis bonum diriguntur. Eo quippe spectat potestas publica,

(1) Vide Chap. V. Partie II. *de l'Homme sous l'Empire de la Loi*, pag. 150.

ut cives aequabilitate juris utantur, tutumque perfugium habeant adversus improborum vim, et audaciam; in quo sane privati spectantur, ut homines sunt, et natura aequales, utpote quibus potestate publica consulitur ad aequabilitatem juris obtinendam ac tuendam. (1)

## *De statu Servitutis.*

„ Servitus est constitutio juris gentium(et civilis etiam) „ qua quis domino alieno contra naturam subjicitur„ idest contra communem illam hominum conditionem, quam initio habuerunt a natura. Jus naturae a se solo spectatum neminem servum facit; sed non prohibet, ne quis jure gentium vel civili servus fiat.

„ Servi ex eo appellati sunt, quod Imperatores (seu „ Duces)captivos vendere, ac per hoc servare, nec occide„ re solent; qui etiam mancipia dicti sunt, eo quod ab ho„ stibus manucapiuntur. Servi autem aut nascuntur, aut „ fiunt. Nascuntur ex ancillis nostris; fiunt aut jure gen„ tium, idest ex captivitate; aut jure civili, cum liber ho„ mo, major viginti annis, ad pretium participandum se se „ venumdari passus est.„

Servitus non ita intelligenda est, quasi homo in hominem eam dominii rationem habere queat, quam habet in pecudem. Qua in re turpiter olim errarunt, qui servos in personarum numero censeri nolebant, et quantumvis inique, et crudeliter Dominus servum suum habuisset, nullam tamen a Domino injuriam ei servo fieri autumabant. Etenim servitus aequalitatem naturae inter homines non delet: proinde per servitutem sic homo in dominio alterius esse intelligitur, quatenus Dominus jus perpetuum, et universum habet in omnes servi sui operas, quas quidem ab homine homini praestari fas est; et ea quidem lege, ut curam servi gerere Dominus debeat, eique officia humanitatis omnia studiose praestare, ut alibi declaravimus (*Specimen Element.* P. III. §. 4.). Servitus sic intellecta non pugnat cum jure naturae, adeo ut peccare in legem naturae putandus sit, qui servos habet, eisdemque moderate utitur; tametsi maximo generis humani bono, servitus Christiana mansuetudine jam pridem apud cultiores gentes sublata est. Quare quod olim jure gentium introductum fuerat, ut capti in bello servi fierent, non plane repugnabat juri naturae. Nunc vero

(1) Vid. sis *Specimen Elem.* P. III. §. 3. pag. 33.

si quis Princeps, captos in bello justo, servitúti addicere vellet, eosque ut servos venumdare, dici quidem non posset eum in legem naturae impingere: nihilominus haud scio, an non merito censeretur jus gentium violare. Ex quo argumentum colligi potest, aliquod extare jus gentium a naturali distinctum, idemque mutationi obnoxium.

„ In potestate dominorum sunt servi; quae quidem „ potestas juris gentium est; nam apud omnes peraeque „ gentes animadvertere possumus, dominis in servos vitae, „ necisque potestatem fuisse; et quodcumque per servum „ adquiritur, id domino adquiri.

Apud multos populos summum illud jus vitae ac necis in servos usurpatum non est.

Ceterum id juris spectari potest vel in familiis dissitis, nullius imperio addictis, vel in civili Societate. In familiis illis dissitis Paterfamilias supremus erat imperans in familia, in eoque potestati herili cohaerebat suprema familiae regendae auctoritas. In societate civili nonnisi ex constitutione Reipublicae dominis competere potuit jus vitae ac necis in servos; idque jus ad judicis potius, quam ad heri potestatem pertinebat. Et quamvis domini nulla etiam justa causa impune servos occidere possent, non ideo licebat eis gravius in servos animadvertere, quam culpa postularet. Quippe aliud est legitimum, quod legibus non coercetur; aliud legitimum, quod juribus et aequitati naturali est revera consentaneum.

„ Sed hoc tempore nullis hominibus, qui sub imperio „ nostro sunt, licet sine causa legibus cognita, in servos „ suos supra modum soevire. Nam ex Constitutione D. Antonini, qui sine causa servum suum occiderit, non minus puniri jubetur, quam si alienum servum occiderit. „ Sed et major asperitas dominorum ejusdem Principis Constitutione coercetur: nam Antoninus consultus a quibusdam „ Praesidibus Provinciarum de his servis, qui ad aedem sacram, vel ad statuam Principum confugiunt, praecipit, „ ut si intolerabilis videatur saevitia dominorum, cogantur „ servos suos bonis conditionibus vendere, ut pretium dominis daretur; et recte: expedit enim Reipublicae, ne „ sua re quis male utatur.„

Digna sane vox supremo Imperante.

Sed et animadvertendum, Antoninum Pium voluisse sacras aedes, ac statuas Principum tutum esse perfugium infelicibus servis, qui ad eas confugerent. Nunquam forte sic bene agitur cum rebus humanis, ut non subverendum

sit extituros identidem factiosos ac praepotentes homines, qui gratia et opibus abutantur ad eos perdendos, qui sibi non placeant. Quare humanum est constitui aliquod perfugium, quo se cives in invidiam adducti recipere valeant; nec nisi causa cognita, inde nulla vi abstrahi queant.

A Lusitanis, et Gallis Regibus, aliisque leges latae sunt ad coercendam dominorum asperitatem in Nigricolas, qui ex Africa in Colonias deportantur; quas utinam auri sacra fames non saepius eluderet! Batavis legibus cautum esse dicunt, ne Nigricola testis in judicio adversus Europaeos incolas consistere valeat: quae lex videtur magnam dominis facultatem tribuere in servos pro lubito saeviendi.

„ In servorum conditione nulla est differentia; in libe„ris autem multa. „ Liberi scilicet aut sunt ingenui, qui nativam habent libertatem: aut libertini, qui ex justa servitute manumissi sunt. De modis, et causis manumittendi, deque diverso statu libertinorum, nihil attinet hoc loco dicere, utpote quae minus jam ad usum faciunt.

## *De Patria Potestate.*

„ In potestate nostra sunt liberi nostri, quos ex justis „ nuptiis procreavimus. „

„ Jus autem potestatis, quod in liberos habemus, pro„prium est Civium Romanorum: nulli enim alii sunt ho„mines, qui talem in liberos habeant potestatem, qualem „ nos habemus. „

Haud satis recte sentiunt, qui ex his verbis colligunt patriam potestatem, generatim, et indefinite sumptam, totam e jure Romano profluxisse; quasi ubicumque jus Romanorum non viguerit, nulla patria potestas extiterit. Recte Vinnius his verbis significari ait, etiam alias gentes habere in liberos potestatem, sed dissimilem; quippe patria potestas indefinite considerata, ut supra diximus, originem ex jure naturae trahit. Quare recte ait Plinius *in Paneg.*: *vis, et lex naturae semper in ditione parentum liberos esse jussit*; ut etiam disputat Aristoteles *lib.*1.*Politic.*8. (1)

In familiis dissitis patriae potestati cohaeret suprema imperii potestas; idque ad justam et congruentem familiae gubernationem; qua potestate usos veteres Patriarchas e sacris Litteris colligitur.



(1) Vide Part. III. Ch. V. *de l'Homme sous l'Empire de la Loi*, pag. 201.

In civili Societate publicam potestatem patriae potestati moderari aequum est. Non expedit quidem tantam concedi, quanta fuit apud veteres Romanos, quibus liberos venumdare, et occidere licebat; qua patres nefarios abuti proclivius erat, quamque procedente tempore imminui oportuit. Verum expedit patriae potestatis jura sanciri, quantum opus est ad coercendam liberorum impotentiam, et muniendum reverentiae obsequium, quod filii parentibus debent; nil quippe aptius ad retinendos in civitate mores bonos.

Legibus Romanis patria potestas jus erat in liberos justis nuptiis procreatos, tum in legitimatos, et etiam adoptivos.

Legitimi dicuntur, qui sunt ex justis nuptiis procreati. Qui igitur ex te, et uxore tua nascitur, in tua potestate est; item qui ex filio tuo, et uxore ejus nascitur, idest nepos, et neptis, aeque in tua sunt potestate, et pronepos, et proneptis, et deinceps. Qui autem ex filia tua nascuntur, in potestate tua non sunt, sed patris eorum.

Naturales dicuntur, sed illegitimi. qui procreantur extra justas nuptias; qui si legitimentur vel per subsequens matrimonium, vel beneficio Principis, legitimati vocantur.

Spurii dicuntur nullo certo patre nati.

Generatim procreati extra justas nuptias, in potestate patris non censebantur. Id porro intelligendum de potestate quatenus jure Civili Romano sancita erat. Nam patria potestas, quatenus jure naturae constat, in liberos plane omnes valet. Quocumque proinde statu liberi debent parentes vereri, colere, eisdemque, si necesse fuerit, pro viribus opitulari; debent et parentibus subesse in his, quae ad familiae administrationem pertinent. Simul vero parentes quorumcumque liberorum curam gerere debent, eisdem alimenta necessaria suppeditare, eniti ut bonis praeceptionibus imbuantur, et ad congruens aliquod vitae genus instituantur, unde et sibi prospicere, et Reipublicae prodesse valeant.

## *De Nuptiis.*

„ Nuptiae, sive Matrimonium est viri et mulieris con„ junctio, individuam vitae consuetudinem continens. „ Haec conjunctio animorum est potius, quam corporum; nam matrimonium consensus facit, non concubitus. Nuptiae au-

(1) Vide III.Ch VI. *de l'homme*, ch. p. 202. et *Elemen. Moralis* etc. P. III. §. VII. p. 38.

tem sic dictae sunt a nubendo, quod olim novae nuptae, pudoris causa, caput obnubere solerent.

Matrimonium spectari potest, vel ut est officium naturae, vel ut contractus civilis, vel ut Sacramentum; ad quam dignitatem a Christo evectum est.

„ Justas autem nuptias inter se cives Romani contra„ hunt, qui secundum praecepta legum coeunt: masculi „ quidem puberes, foeminae autem viri potentes: sive pa„ tres familiarum sint, sive filii familiarum, dum tamen si „ filii familiarum sint, consensum habeant parentum, quo„ rum in potestate sunt: nam hoc fieri debere, et civilis, „ et naturalis ratio suadet.„

Hic matrimonium, prout est contractus civilis, Romano jure describitur. Equidem cum recta ineundi conjugii ratio ad optimum statum Reipublicae magnopere conferat, potuit Respublica conditiones praescribere, quibus non servatis, nec ut contractus civilis, nec ut officium naturae, valeret. Sacramenti autem ratio in contractu valido, velut in subjecta materia, convalescit. Hinc ab exordio Religionis Christianae Ecclesia ipsa repulit ea conjugia, quibus deessent conditiones legibus praescriptae, quae ad conjugii honestatem facerent. Simul vero Ecclesia sub ethnicis etiam Imperatoribus potuit conditiones alias praescribere ad conjugii sanctitatem pertinentes, quas fidèles servare tenerentur, et sine quibus nullum, irritumque esset fidelium conjugium. Etenim fideles dum Christianae Religioni nomen darent, ea se obligatione adstringebant, ut ad Sacramenta percipienda nonnisi ex Ecclesiae praescripto accederent. Suscipienda autem Christiana Religione Imperatores, et Respublicae Christianae, hanc Ecclesiae auctoritatem ultro agnoverunt, ac probarunt. Quippe absurdum foret ab his, qui Christianam fidem, ac Societatem profitentur, Ecclesiae sanctiones contemni in his, quae ad Sacramentorum rationem pertinent. Itaque impedimenta Matrimonii dirimentia constituta sunt: partim ea, quibus nulla et irrita veteribus erant conjugia, quae conjugia nec inter fideles vim habere Ecclesia censuit, nec ad Sacramenti dignitatem evehi posse: partim quae sunt Ecclesiae institutis inducta, e quibus peculiaris ratio prodibat, ne inter fideles iniri conjugia possent, ut patet in spiritalis affinitatis impedimento. Quare in causis matrimonialibus quod attinet ad rationem Sacramenti, et ad firmitatem vinculi, Ecclesiae est suum judicium interponere; atque ubi obstet impedimentum

dirimens, non aliter conjugium iniri potest, nisi relaxato per Pontificiam dispensationem impedimento.

Jam ex allato textu et sequentibus, quatuor sunt conditiones, quae ad justas nuptias jure Romano requiruntur.

I. Ut Cives Romani contrahant. Haec conditio, ne laederetur aequitas naturalis, non tam ipsas nuptias afficere debuit, quam jura Civilia, quae apud Romanos nuptias consequerentur. Recte proinde jure Pontificio statutum est, ut omnes homines sive cives, sive peregrini; sive liberi, sive servi, justas nuptias contrahant.

II. Requiritur pubertas, quae masculis anno decimoquarto, in foeminis duodecimo definitur.

III. Ut filiifamilias consensum habeant Parentum, quorum in potestate sunt. Equidem pietatis parentibus debitae officium graviter laedunt filiifamilias, qui insciis aut invitis parentibus contrahunt, nisi consensum rogati parentes inique negent, ut non censeantur justa ratione inviti. Quippe patria potestas non extinguit in liberis jura, quae ipsis competunt ut homines sunt; nec proinde liberi parentibus subsunt in his quae sunt juris naturae, quale jus est ineundi conjugii. Non ergo ita requiritur parentum consensus, ut, si absit, matrimonium nullum sit et irritum; neque enim aut in patria potestate, aut in tutorum auctoritate, aut in herili dominio vis ea est, quae valeat irrita facere liberorum, vel servorum conjugia. Quod si Canones proferantur, quibus efficiatur Ecclesiam ratas olim habuisse civiles leges, quibus aut filiorumfamilias, aut servorum conjugia sine parentum, aut dominorum consensu irrita declarantur, nihil id ad rem praesentem pertinet: quippe illa conjugia non vi patriae, aut herilis potestatis, sed publica legum auctoritate irrita declarabantur, Nunc autem in id tantum valet ea conditio, ut matrimonia sine consensu parentum inita civilibus illis juribus, et commodis priventur, quae connubia legibus probata consequuntur.

IV. Ut contrahentes a quibusdam nuptiis abstineant, quae propter consanguinitatem, vel affinitatem, aut nefarii quid prae se ferunt, aut pudori minus consulunt: de quibus jam dicendum.

Consanguinitas est conjunctio inter personas ex eodem stipite prognatas.

Agnati dicuntur, qui per viros, cognati proprie qui per foeminas junguntur.

Itaque cognationis vocabulum vel promiscue sumitur, vel proprie. Cognatio promiscue, ac generatim sumpta, cognationem et agnationem complectitur: proprie, agnationi opponitur.

Duplex in consanguinitate linea distinguitur, recta, et transversa. Recta est ordinata series eorum, qui alii ab aliis progignuntur, in qua scilicet a filio ascenditur ad patrem, ad avum, proavum, abavum, atavum, tritavum etc. et rursum a patre descenditur ad filium, ad nepotem, pronepotem, abnepotem, trinepotem etc. Transversa eos complectitur, qui a communi quidem stipite veniunt, nec tamen una ab altera provenit, qualis est inter fratrem, et sororem, consobrinum, et consobrinam etc.; unde isti collaterales dicuntur.

„ Inter eas personas, quae parentum, liberorumve lo-
„ cum inter se obtinent, contrahi nuptiae non possunt: ve-
„ luti inter patrem et filiam, vel avum et neptem, vel ma-
„ trem et filium, vel aviam et nepotem: et usque in infi-
„ nitum. Et si tales personae inter se coierint, nefarias,
„ atque incestas nuptias contraxisse dicuntur. „

Idem habet Nicolaus I. ad consulta Bulgarorum.

In linea collaterali propinquitatis gradus, alia ratione Caesareo, alia Pontificio jure computantur.

Jure Civili tot sunt gradus, quot generationes. Jure Canonico tot gradibus personae distant inter se, quot gradibus distant a communi stipite. Sic frater et soror primum gradum propinquitatis obtinent: filii fratrum et sororum, secundum, et sic deinceps. Quod si personae inaequaliter distant a communi stipite, velut filia et frater patris, eo gradu sunt, quo remotior distat a stipite. Stipes in allato exemplo avus est filiae; proinde filia duplici gradu ab eo distat; et quamquam patruus filiae, frater scilicet patris ejusdem filiae, uno tantum gradu distet ab eo communi stipite, tamen secundo gradu a filia distare censetur, eo scilicet gradu quo filia distat ab avo.

Impedimentum ortum ex consanguinitatis propinquitate quartum gradum complectitur, eoque finitur.

Atque in primo quidem gradu, maxime vero inter fratrem et sororem editos eodem patre, eademque matre, vel tantum eadem matre, consanguinitatem matrimonium dirimere jure naturae plerique censent, nisi, ut mundi exordio, et post diluvium contigit, ejusmodi conjugium neces-

sarium prorsus foret ad genus humanum conservandum.

In secundo gradu censentur fratrum vel sororum liberi, tum etiam patruus et fratris filia. Et quidem fratrum, sororumve liberos conjungi posse statuit Justinianus; sed fuit deinceps haec conjunctio improbata. Simul negat Imperator, licere fratris vel sororis filiam uxorem ducere; tametsi secundo gradu, non minus quam consobrini, distare censeantur. Atque has quidem nuptias lege divina non obscure vetari, ex hoc infert Vinnius, quod prohibemur ducere amitam et materteram, *Levitici* XVIII., quippe eadem est ratio. Hanecque Divinam legem non tantum positivam, sed plane naturalem, nec ulli proinde mutationi obnoxiam ex eo non pauci heterodoxi evincere se posse putant, quod ejusmodi nuptiae illo Levitici capite inter ea flagitia numerantur, quae in ethnicas gentes ultionem Divinam concitarunt. Nusquam porro flagitiosae fuissent inter ethnicos illae nuptiae, si Mosaica tantum lege, non autem etiam naturali vetitae fuissent.

At primum fas est animadvertere, non eamdem esse plane conjugii rationem inter patruum et fratris filiam, atque inter materteram, aut amitam et filium fratris. Nam cum viro uxorem morem gerere oporteat, in filia fratris uxoris erga virum obsequium non aegre conciliatur cum ea obsequii ratione, quae patruo debetur: minus apte vero sociabitur in filio fratris maritalis auctoritas in uxorem cum eo reverentiae obsequio, qui debetur amitae, ac materterae.

Deinde animadvertendum, in illo Capite Levitici multa Judaeis prohiberi, et quidem diversi generis, inter quae non pauca sunt natura sua turpia et foedissima; quibus enumeratis generatim additur, propter ea ethnicas gentes iram in se Dei concitasse.

Neque vero, ut hujus pronunciati veritas constet, necesse est omnia prorsus, quae illo capite prohibentur, lege naturae vetari; satis est pleraque revera legi naturae infensa et adversa fuisse, ob quae merito dici potuerit gentes tot tantisque flagitiis obnoxias Dei ultionem promernisse: velut si diceretur, gentes violatis decem Divinae legis praeceptis poenas suae improbitatis dedisse, facile id intelligeretur non ob eam partem, quae positivi juris est in tertio praecepto, sed ob alia quae naturali legi adversantur. Minime proinde concludi potest ex illo capite Levitici, conjugio materte-

rae vel amitae cum fratris filio jus naturae violari ; multo minus vero efficietur cum naturali lege pugnare nuptias inter patruum et filiam fratris, vel sororis ; nam nec ejus mentio habetur in Levitico, et siquidem par est ejus conditio, ut adversarii volunt, atque conjugii inter materteram vel amitam, et filium fratris, necessaria quaedam ratio eos coget utrumque ab omni labe adversus naturae legem immune fateri. Etenim Sara nupsit Abrahae, cum filia esset fratris ejus, eodem patre, non eadem matre suscepti. Quis autem incestas, aut cum naturae jure pugnantes dixerit eas nuptias, quas Deo gratissimas fuisse sacrae Litterae dubitare non sinunt? Ergo in eo secundo gradu quocumque modo non aliud impedimentum existit quam quod humano jure inductum est, potestque adeo Pontificia auctoritate ac venia relaxari.

Affinitas est propinquitas orta ex conjunctione sive licita, sive illicita, viri cum consanguineis mulieris, vel mulieris cum viri consanguineis. Itaque affinitas est inter virum solum, et consanguineos mulieris ; inter mulierem solam, et consanguineos viri : nulla autem intercedit inter consanguineos viri, et consanguineos mulieris : unde natum est illud, *affinitas non parit affinitatem*. Nil proinde obstat, quin frater viri ducat sororem uxoris sui fratris.

Affinitatis impedimentum ex legitimo connubio in quarto gradu finitur ; ex illicita conjunctione in secundo.

Hoc impedimentum jure humano constitutum est : tametsi non desunt qui jure naturae irritas existiment nuptias inter eos, qui parentum ac liberorum locum tenent, velut inter vitricum et privignam, inter privignum et novercam ; quibus favere videtur locus Apostoli I. ad Corinthios cap. v.

Est etiam ratio habenda spiritalis cognationis Ecclesiastico jure inductae ratione Baptismi, et Confirmationis. Hoc impedimentum locum habet inter Baptizantem et Baptizatum, Baptizatique patrem et Matrem ; tum inter Susceptores et Baptizatum, ejusdemque patrem et matrem. Atque de Nuptiis hactenus.

## *De Adoptionibus.*

Est Adoptio actus legitimus, quo in locum filii adsciscitur qui extraneus est, ad eorum, qui liberos non habent, solatium inventus.

Duobus modis fiebat, vel principali rescripto, vel imperio Magistratus. Imperatoris auctoritate adoptabantur qui, quaeve sui juris essent; quae species Adoptionis dicitur Adrogatio. Imperio Magistratus adoptabantur qui, quaeve essent in potestate parentum. Haec species genericum nomen Adoptionis retinet. Plura de his disputare non juvat.

*Quibus modis jus patriae potestatis solvitur.*

Jus patriae potestatis hoc loco intelligi debet quod a civilibus Romanorum institutis manabat; non quod lege naturae sancitur, estque immutabile: nec enim, ut recte ait Pomponius Jurisconsultus, jura sanguinis ullo jure civili dirimi possunt.

I. Itaque morte naturali parentis, nisi avus supersit, filii fiunt sui juris; et singulas familias habere incipiunt; jamque vocantur patresfamilias, tametsi pupilli sint et infantes.

II. Cum quis ob maleficium in insulam deportatur, quae deportatio successit in locum interdictionis aquae et ignis, civitatem, adeoque et jura patriae potestatis amittit: atque haec vulgo mors civilis dicitur. Pari ratione filius in insulam deportatus desinit esse in potestate parentis. Secus de patribus ac filiis dumtaxat relegatis. Discrimen deportationis, exilii, ac relegationis, ex Romanorum moribus et institutis petendum.

III. „ Poenae servus effectus, filios in potestate habere desinit. Servi autem poenae efficiuntur, qui in metalla damnantur, et qui bestiis subjiciuntur. „

Hanc poenae servitutem jure novissimo sublatam ait Vinnius.

IV. Summa Patriciatus dignitas filium a patria potestate liberabat. Summa autem dicitur non gradu, nam Consulatus praecellebat; sed quod ad magnitudinem accederet dignitatis perpetuitas. Porro soliti erant Imperatores Constantinopolitani ex Senatoribus, qui curulibus magistratibus functi essent, sibi consiliarios et quasi patres legere, quos Patricios dici placuit quasi patres communis Reipublicae.

V. Quod attinet ad captivitatem et postliminium, quae Justinianus statuit, minus jam ad rem facere videntur, quod qui capti sunt in bello, servi hostium non fiunt. Sed de jure postliminii consulendus Grotius *de jure belli et pacis*.

VI. Emancipatione desinunt quoque liberi in potestate parentum esse. Emancipatio hodie definiri potest actus legitimus, quo liberi a manu patris apud competentem judicem dimittuntur. Fiebat olim per imaginarias venditiones, eo quod Lege XII. Tabularum filius ter a patre venundatus, et ab emptore manumissus, sui demum juris fiebat: rudi sane commento et mali exempli, quo docebantur cives simulatis actibus leges irridere potius, quam servare. Merito proinde neglecta postmodum fuit haec antiquae emancipationis fabula, ut ait Vinnius; statutumque a Justiniano, ut apud competentes judices sine fuco et fallaciis perageretur.

Sed haec omnia melius dijudicabuntur ex singulorum populorum legibus et institutis.

## *De Tutelis.*

Tutelae munus e jure naturae promanat; nil enim aequitati naturali tam consentaneum, quam ut ineuntis aetatis imbecillitati prospiciatur, sive per eos, quos parentes in sui veluti locum adsciverint, sive per eos, qui jure sanguinis pupillos propius attingunt, sive demum per ipsam Rempublicam, cui civium et personae, et res commendatae esse debent. Verum ut id munus rite et ordine praestaretur, sanctiones civiles ad aequitatem naturalem accedere oportuit, quibus et ipsa aequitas muniretur, et ad ea omnia, quae usus exigeret, aptius accommodaretur. Sed jam de Tutelis Justinianum audiamus.

„ Ex his personis, quae in potestate non sunt, quaedam vel in tutela sunt, vel in curatione; quaedam neutro „ jure tenentur.

„ Est autem tutela vis, ac potestas in capite libero ad „ tuendum eum, qui per aetatem se ipse defendere nequit, „ jure civili data ac permissa.

„ Tutores sunt, qui eam vim, ac potestatem habent, „ exque ipsa re nomen acceperunt. „

His verbis adstruitur tutori aliqua potestas ad munus suum gerendum. Dicitur autem *in capite libero*, quia pupillus cum non sit sub patria potestate, caput liberum censetur, estque sui juris, licet non suae auctoritatis. Dicitur *lege civili data ac permissa*; scilicet triplex est jure Romano tutelae species, prima Testamentaria, cum pater testamento tutorem dat liberis adhuc impuberibus: altera Legi-

tima, quae deficiente testamentaria defertur agnatis lege XII. Tabularum: tertia Dativa, quae cessante testamentaria, et legitima, dabatur a Magistratu.

Notandum etiam, tutorem personae primario dari, et subinde rebus; quo differt a curatore, qui rebus datur, non personae.

„ Dari autem tutor potest testamento non solum pater- „ familias, sed etiam filiusfamilias. „

Tutela quippe munus publicum est, quo filiusfamilias fungi potest non secus ac magistratus gerere.

„ Furiosus, vel minor viginti quinque annis tutor te- „ stamento datus, tutor tunc erit, quum compos mentis, aut „ major viginticuinque annis fuerit factus. „

Deficiente testamentaria tutela Lege XII. Tabularum inductum est, ut proximior agnatus tutelam susciperet, hac ratione quod tutelae onus ad eos pervenire debeat, ad quos impubere decedente perventura sit haereditas. Sed haec ipsa eadem suasit Soloni, ut proximiores agnatos a tutela removeret. Quod argumento est Decemviros majorem fidem habuisse Romanae probitati, quam Solonem Graiae.

## *De auctoritate Tutorum.*

„ Auctoritas tutoris in quibusdam causis necessaria pu- „ pillis est, in quibusdam non est necessaria. „

Universe, quantum ad acquirendum, pupillus non indiget tutoris auctoritate.

„ Namque placuit meliorem quidem conditionem licere „ eis facere, etiam sine tutoris auctoritate: deteriorem vero „ non aliter, quam cum tutoris auctoritate. Unde in his „ causis, ex quibus obligationes mutuae nascuntur, ut in „ emptionibus, venditionibus etc., si tutoris auctoritas non „ interveniat, ipsi quidem, qui cum his contrahunt, obli- „ gantur: at invicem pupilli non obligantur. „

Excipiendum ex naturali aequitate, nisi in quantum locupletiores facti sint; natura enim aequum est neminem cum alterius detrimento et injuria locupletiorem fieri.

„ Neque tamen haereditatem adire .... aliter possunt, „ nisi tutoris auctoritate ( quamvis illis lucrosa sit ) ne „ ullum damnum habeant. „

## *De Curatoribus.*

Cum tutor personae detur propter aetatis imbecillitatem, solis impuberibus datur; ideoque adveniente pubertate tutela finitur. Tum qui ante pupilli dicebantur, deinceps vocantur minores, iisque curatores dantur, quousque majores fiant.

Non omnino par est tutoris, atque curatoris officium. Tutori persona primario commendatur, curatori negotiorum gestio. Testamento dari tutor potest, non item curator, qui, si detur, a Magistratu confirmandus est. Praesens tutoris auctoritas interveniat oportet in his, quae a pupillo geruntur; quae geruntur a minore, subsequente Curatoris consensu confirmantur.

Curator certae rei, vel causae dari potest, non tutor. Pupillo invito datur tutor; non datur curator invito minori, praeterquam in litem.

Nonnunquam etiam majoribus legum praescripto dantur curatores propter animi, vel corporis vitium, velut mente captis, prodigis, mutis, surdis, iisque qui rebus suis superesse non possunt.

Tria porro sunt tutoribus, et curatoribus communia, satisdatio, excusatio, et suspecti cognitio.

## *De Satisdatione.*

Tenentur conficere inventarium, cujus omissio suspectum facit, et infamem; simulque juramentum, et satisdationem praestare.

Satisdare est, datis fidejussoribus securum facere.

Tutores testamento dati satisdare non coguntur, quia fides eorum a testatore probata est, nec porro tutores vel curatores ex inquisitione dati, quia idonei electi.

## *De excusationibus Tutorum, vel Curatorum.*

Plures causas Justinianus memorat eximentes ab onere tutelae, vel curationis suscipiendae.

1. Numerus liberorum, modo naturales sint et legitimi, et in vivis agant, nisi in acie decesserint; qui enim pro Republica ceciderunt, in perpetuum per gloriam vivere intelli-

guntur. Quinque sufficiunt, et si quidem ex his aliquis relictis liberis decesserit, isti patrem repraesentant, et pro uno computantur. 2. Rei fiscalis administratio, vel etiam rei privatae Principis. 3. Absentia Reipublicae causa. 4. Magistratus gestio. 5. Causa litis inter tutorem et pupillum universa bona respiciens. 6. Tria onera tutelae non affectatae. 7. Paupertas. 8. Adversa valetudo. 9. Litterarum imperitia. 10. Capitales inimicitiae. 11. Artium liberalium professio. 12. Aetas septuaginta annorum expleta.

Removentur autem a tutela, ratione aetatis, impuberes, et minores: ratione officii, milites, qui nec volentes ad tutelae onus admittuntur, ne a signis avocentur.

## *De suspectis Tutoribus, vel Curatoribus.*

Suspectus est, qui non ex fide tutelam gerit, idest non tantum qui fraudulenter, verum etiam qui negligenter gerit.

„ Sciendum est, quasi publicam esse hanc accusatio-
„ nem, hoc est, omnibus patere. Quinimo mulieres ad-
„ mittuntur: sed hae solae, quae pietatis necessitudine du-
„ ctae, ad hoc procedunt: ut, puta, mater, nutrix quoque
„ et avia, item et soror.„

Vere suspectus removeri debet a competente judice.

„ Suspectus autem remotus, si quidem ob dolum fa-
„ mosus est: si ob culpam, non aeque: " saltem ob culpam non latam.

# LIBER II.

## *De rerum divisione, et acquirendo ipsarum dominio.*

Res, ex Justiniani divisione, aliae sunt communes, aliae publicae, aliae universitatis, aliae nullius, aliae singulorum.

Communes dicuntur, quae a natura ad omnium usum proditae sunt, quarum proprietas nullius est, usus omnium; quae scilicet sic natura comparatae sunt, ut occupari a nemine queant; et cum quisque usus fuerit, tantundem aliis utendum remaneat. Talis est aer, lux, corpus aquae profluentis.

His Justinianus addit et mare, et maris littora. Littus autem maris definit „ quatenus hybernus fluctus maximus „ excurrit. Nemo igitur ad littus maris accedere prohibe„ tur: dum tamen a villis, et monumentis, et aedificiis „ abstineat: quia non sunt juris gentium, sicut est mare.“

Et quidem de alto mari nulla dubitatio esse potest. Nam sic natura comparata est immensa pelagi vastitas, ut omnibus ex aequo pateat, a nemine occupari, aut custodiri, nec ejus utendi facultas exhauriri unquam sic possit, ut non semper aeque utendum aliis supersit. Id ergo jure naturae, ac gentium commune merito dicemus.

Si vero de mari littoribus adjacente sermo est, nulla ratio juris naturalis obstat, quominus in eorum populorum ditionem veniat, a quibus ut custodiri, ita et occupari potest. Idque jam quidem jure communi gentium receptum videtur. Quare quod littora maris communia dicta sint a Justiniano, id e Romano jure, non ex jure naturae, petitum est.

Sed et hoc minime praetermittendum, aequitatem naturalem id maxime postulare, ut quod non nobis nocet, aliis autem prodest, libenter cum aliis communicemus. Hujusmodi est appulsus ad littora, ut proinde in societatem humani generis iniquior videretur, qui ab innocuo appulsu ad suae ditionis littora, nulla justa causa, prohibere alios vellet.

Res publicae dicuntur, quae in nullius privati dominio

sunt, sed in alicujus populi potestatem redactae sunt. Hujusmodi sunt jure Romano flumina perpetuo fluentia; nam torrentia, quae solis ardore exsiccantur, publica non sunt; portus, locus scilicet in mari vel flumine, quo importantur vel exponuntur merces. Ergo in portu, fluminibusque jus piscandi, navigandique commune est omnibus, qui de populo sunt, cujus fines flumen alluit.

„ Riparum quoque usus publicus est. Itaque naves ad „ eas appellere, arboribus ibi natis ligare, onus aliquod in „ his reponere, cuilibet liberum est; sed proprietas earum „ illorum est, quorum praediis haerent. "

Sed pleraque ista novis gentium moribus, et Principum constitutionibus mutata sunt; quandoquidem littora, mare ipsum, idque praesertim quod littoribus adjacet, atque custodiri potest, flumina, jus piscandi ec. Regalium jure censentur ( *Lib.* 2. *Feudor.* ).

Itaque res publicae duplicis generis distingui possunt; aliae quarum usus indiscriminatim privatis conceditur; aliae quae manent in potestate populi, vel eorum qui imperium tenent in populo.

Res universitatis sunt, quarum proprietas est universitatis, aut collegii alicujus; usus autem omnium, qui sunt ex ea universitate, vel collegio, ut theatra, et his similia. Viae, per quas omnibus iter debetur, publicae sunt, non universitatis.

Inter res nullius memorantur a Justiniano res sacrae, religiosae, et sanctae; „ quod enim, inquit, Divini juris est, „ id nullius in bonis est. " Et ideo haec quasi nostra vendicare non possumus nec proprietate, nec usu profano.

„ Sacrae res sunt, quae rite per Pontifices Deo con„ secratae sunt: veluti aedes sacrae, et donaria, quae rite „ ad ministerium Dei dedicata sunt: quae etiam per nostram „ Constitutionem alienari, et obligari prohibuimus, excepta „ causa redemptionis captivorum. "

Cui additur et pauperum alendorum causa, et debitorum Ecclesiae in casu necessitatis.

Religiosus apud Justinianum locus dicitur, in quem quis mortuum intulerit, sive propria duntaxat voluntate, si suus sit locus; sive consentiente domino, si alienus. Jure Canonico religiosus non fit locus, nisi ab Episcopo, vel Sacerdote, quem Episcopus delegaverit. Hujusmodi sunt caemeteria.

„ Sanctæ quoque res, veluti muri, et portae civita-
„ tis, quodammodo Divini juris sunt, et ideo nullius in
„ bonis sunt. "

Recte additum a Justiniano *quodammodo*: neque enim propriè Divini juris sunt, sed ita appellantur propter similitudinem, quia nec cujusquam sunt aut proprietate, aut usu promiscuo, ut ait Vinnius.

„ Ideo autem muros sanctos dicimus, quia poena capi-
„ tis constituta est in eos, qui aliquid in muros deliquerint.
„ Ideo et legum eas partes, quibus poenas constituimus
:, adversus eos, qui contra leges fecerint, Sanctiones vo-
„ camus. "

## *De modis, quibus res singulorum fiunt.*

„ Singulorum autem hominum multis modis res fiunt;
„ quarumdam enim rerum dominium nanciscimur jure na-
„ turali, quod, sicut diximus, appellatur jus gentium: qua-
„ rumdam vero jure civili. "

Duplici jure dominium rerum singulis acquiritur, jure gentium, et jure civili. Variis autem modis utroque jure comparatur, qui tamen ad duos praecipuos revocari solent, originarium, quem vocant, et derivativum. Modus acquirendi originarius dicitur, cum res quae nullius antea erat, in dominium nostrum venit: derivativus, cum dominium ex uno in alium transfertur.

Modi originarii ad duos etiam commode revocari possunt: ad factum nostrum, seu occupationem, et ad rei nostrae vim, ac potestatem. Facto nostro fit nostra res nullius, quae a nobis occupatur: deinde si rei nostrae vi ac potestate aliae res eduntur, velut fruges quas terra parit, eae res conditionem ejus sequuntur, cujus vi ac potestate sunt editae, fiuntque nostrae.

Sed de originario acquirendi modo pauca sunt subjicienda. Si forte alicubi gentium tempus aliquod fuit, quo nulla civili societate adhuc constituta fusi homines per agros ac dispersi vagarentur, tum cuique homini jus fasque erat fructum ex arbore decerpere, quo aleretur. Nam quae terra parit ac profundit, ad hominum victum et commodum providentissimi Numinis munere consulto donata esse vel ipsi ethnici probe intellexerunt. Itaque fructus ille cum omnibus pateat, nec ullius adhuc sit, jure naturae fit primi occupantis.

Cum autem alii polleant eodem jure fructus ex ea planta legendi, ipsa planta non censetur in ejus dominium transire, qui fructum primus occupaverit.

Itaque quod attinet ad fundum, et ea quae fundo inhaerent, si quis homo fugatur solus in regione vacua, tantum ejus fundi in sui ditionem ac dominium rediget, quantum ille opera sua et industria occupare, ac sibi servare poterit. Nam, ut recte Quintilianus: *quod omnibus nascitur, industriae praemium est.* Quod si plures in eadem regione extiterint, cum omnes aequo jure in omnia polleant, opus erit divisione, quae vel pactis expressis fiat, vel tacita conditione, ut quisque illam partem agri teneat, quam colere coeperit, cuique suam industriam adjunxerit. Quod in regionibus vacuis facile intervenire potuit, ubi cuique commodum erat sine alterius incommodo tantum expositi soli sibi sumere, quantum sibi satis esset.

Constituta vero civitate, sive cum populi vagantes, sed civili vinculo adstricti in vacuas regiones immigrarunt, easdemque occupaverunt, tota regio in totius populi, seu civilis ejus societatis dominium redacta existimanda est, ut nil sit in illa regione, quarum quidem rerum dominium acquiri possit, quod non in ejus populi ditione ac potestate censeatur. Deinceps vero fiet agrorum divisio inter privatos per magistratuum assignationem, vel per singulorum occupationem, modo superius explicato; semper tamen cum expresso, vel tacito societatis ipsius consensu, sive eorum, qui supremum in ea imperium tenent, pro diversa regiminis forma.

Quod si facta prima illa divisione superesse aliqua contingerit, quae nulli adhuc privato attributa sint, ea censebuntur esse nullius quoad cives ut singulos, non autem quoad ipsam civilem societatem, in cujus ditione tota regio existit. Quod si civitas ea sibi utenda non retinet, nec vetat quin a singulis acquiri valeant, tum earum rerum occupatio cuique concessa censebitur; eaeque res proinde in civili societate acquirentur jure primi occupantis, non secus atque ante constitutam civitatem jure naturae a singulis occupari, et acquiri poterant.

Certe singulorum bona non ita sua cujusque sunt, ut

(1) Vide *Element. Moralis* ec. *Part.* II. §. XII. pag. 52., et Cap. VII. Part. II. *de l'homme*, ec. pag. 103.

alto ac eminenti Reipublicae dominio non subjaceant; id enim postulat communis boni ratio, eaque suprema lex societatis, quae privatorum commodis populi salutem, ac publicam incolumitatem anteponit. Quamobrem potest jure suo Respublica leges ferre de acquirendis, vel transferendis dominiis, quibus non servatis dominia nec acquirantur, nec transferantur. Quam in rem apte Augustinus relatus in canone: *tolle*, inquit, *jura Imperatorum, et quis potest dicere, vinea haec mea est?*

Neque id eo spectat, ut verum privatis in res suas dominium submoveatur; interest quippe Reipublicae, ut cives bonis suis, quam fieri potest, tranquille ac tuto potiantur; sed ut jura possessionum totius Reipublicae saluti ac incolumitati accommodentur, qua civium singulorum salus et incolumitas continetur. (1)

## *Definitio, et divisio dominii.*

Dominium generatim intelligi potest jus statuendi, ac decernendi.

Dominium aliud jurisdictionis esse dicitur, aliud proprietatis.

Dominium jurisdictionis est jus regendorum hominum, qui publicae potestati parent, communis boni causa constitutum; quod fit praecipiendo, vetando, judicando, puniendo ec.

Ad dominium jurisdictionis commode referri potest altum et eminens dominium, quod Reipublicae, vel summis Imperantibus competit in bona civium, ad publici boni tuitionem, et incolumitatem: de quibus non est hujus instituti disputatio.

Dominium proprietatis est jus de rebus suis pro arbitrio statuendi, ac decernendi. Juris porro nomine intelligitur non quaevis potestas, sed potestas moralis. Ex quo sequitur, dominium, prout jus est in statu naturae, legi naturali, in statu vero civili, etiam legibus civilibus obnoxium esse; unde nequeat quis jure dominii aliter de rebus suis decernere ac statuere, quam prout jura concesserint.

Proprietatis dominium dividitur in perfectum, et imperfectum. Perfectum, quod in proprietate et fructu consistit: imperfectum, quod in alterutro: et si quidem in rei proprietate consistit, dicitur dominium directum; utile vero, si in

(1) Vide sis §. XVI., et XX. *Précis d'un Cours* ec. pag. 160. et 167.

fructu. Sed haec planius intelligentur ex dicendis de Emphyteusi.

Praeter jus in rem, vel in re, ut alii dicunt, extat jus ad rem, seu in personam, quoties persona adstricta est ad aliquid dandum, vel faciendum. Oritur hoc jus ex contractu, et quasi contractu, ex maleficio, et quasi maleficio. Ex jure in rem oriuntur actiones reales; ex jure ad rem personales, de quibus suo loco.

Jam dicendum de modis acquirendi dominii, qui passim celebrantur a Jurisconsultis, suntque tres, occupatio, accessio, et traditio.

### *De occupatione.*

Ad occupationem referuntur venatio, piscatio, bellica invasio, inventio.

### *De feris occupatis.*

„ Ferae bestiae, et volucres, et pisces, et omnia animalia, quae mari, coelo, et terra nascuntur, simul atque „ ab aliquo capta fuerint, jure gentium statim illius esse „ incipiunt: quod enim ante nullius est, id naturali ratione „ occupanti conceditur. “

Non eadem ratione ista nullius esse intelliguntur in statu, quem vocant, naturae, atque in statu civili, ut superius explicatum est: atque hinc fit, ut Respublica jure suo venationem, aut piscationem suis legibus continere valeat. Ubicumque venatio, et piscatio nulla lege coercetur, ferae bestiae, utpote nullius, quod attinet ad singulos, naturali ratione, occupanti conceduntur.

Jure Justinianeo fera capienti, non vulneranti, adjudicatur; quum longe aliud sit occupare, aliud sit occupandi spem habere, et quod multa accidere soleant, ut ea non capiatur. Verum si fera ita vulnerata est, ut evadere omnino nequeat, congruentius aequitati naturali videtur, feram ejus esse qui vulnere inflicto effugiendi libertatem eripuerit, non secus ac si fera retibus conclusa, et irretita teneretur. Sane dum venator feram a se vulneratam persequitur, si quis eam fugientem caperet, non immerito videretur injuriam facere venatori, cui praeriperet jus quaesitum praedae persequendae, ac deinceps occupandae. Ergo spectata aequitate

naturali, fera vulnerata ab alio capi nequit, nisi antea ejus, a quo vulnerata est, persecutionem prorsus effugerit.

Nec interest, feras bestias, et volucres, utrum in suo fundo quis capiat, an in alieno. Quocumque enim in loco ferae sunt, dummodo sint in libertate naturali, nullius sunt; fiuntque adeo primi occupantis.

Prohibere tamen dominus potest, ne quis fundum suum venandi, aut aucupandi gratia ingrediatur. Et si quis id fecerit invito domino, tenebitur actione injuriarum. Nihilominus fera fit capientis, quia prohibitio conditionem ferae non mutat, quae cum nullius sit, in quocumque fundo reperiatur, ejus fit, a quo primum occupatur.

Capta fera tamdiu capientis manet, quamdiu in pristinam sese non recipit libertatem. Nam si domini custodiam, oculosve ita evaserit, ut capi nequeat, vel saltem difficilior sit ejus persecutio, rursus fit occupantis.

„ Apium quoque fera natura est. Itaque apes, quae „ in arbore tua consederint, antequam a te alveo includan- „ tur, non magis tuae intelliguntur esse, quam volucres, „ quae in arbore tua nidum fecerint.

„ Examen quoque, quod ex alveo tuo evolaverit, eo „ usque intelligitur esse tuum, donec in conspectu tuo est, „ nec difficilis ejus persecutio est, alioquin occupantis fit. „

Atque, hoc quidem quod statuit Justinianus, dominum amittere ferae dominium, quae sese in pristinam libertatem receperit, hoc videtur fundamento niti, quod ejusmodi ferae, postquam effugerunt, nulla satis idonea ratione internosci queant ab aliis ejusdem generis. Quod si fera certo aliquo signo dignosci queat, nec dominus unquam ejus recuperandae animum abjecerit, non alienum videretur ab aequitate naturali, ut si rursum capiatur, a domino vindicetur.

Pavonum, columbarum, et cervorum fera est natura. In iis autem animalibus, quae ex consuetudine abire, et redire solent, talis regula comprobata est, ut eousque sua esse intelliganiur, donec reveriendi consuetudinem non deseruerint.

„ Gallinarum autem, et anserum non est fera natu- „ ra . . . . . Ideoque si anseres tui, aut gallinae tuae, „ aliquo modo turbati, turbataeve evolaverint, licet conspe- „ ctum tuum effugerint, quocumque tamen loco sint, tui

„ tuaeve esse intelliguntur: et qui lucrandi animo ea ani-
„ malia detinet, furtum committere intelligitur. „

Animalia itaque alia sunt fera natura, alia mansueta, alia quae medium locum tenent, quae videlicet natura fera quidem sunt, sed tamen humana industria mansuescunt. Mansueta quocumque modo effugiant, addicta semper manent suo domino: fera desinunt esse in dominio, statim atque in pristinam sese libertatem receperint. Mansuefacta, dum mansueta sunt, primorum conditionem sequuntur; ut fera porro habenda sint, si ad pristinam feritatem redierint. Sed haec modo superius explicato sunt intelligenda.

## *De occupatione in bello.*

„ Item ea, quae ex hostibus capimus, jure gentium
„ statim nostra fiunt; adeo quidem, ut et liberi homines
„ in servitutem no tram deducantur. „

Notandum, morem illum christiana mansuetudine pridem obsolevisse, quo bello capti in servitudinem ducerentur.

Nec vero satis idonea videtur esse ratio, quae alio loco traditur, cur hostium res fiant capientium, nimirum quod res hostium eodem loco sint, quo res nullius. Aptior ratio duci ex eo videtur, quod quae causa justam affert excusationem belli suscipiendi, eadem titulum praebeat res hostium occupandi.

Justae autem belli causae ad tria capita referuntur: ad res ablatas repetendas, ad ea quae debentur persequenda, ad ulciscendas injurias. Proinde non plus vindicare sibi licet de rebus hostium, quam quod requiritur ad justam satisfactionem, compensationem, et indemnitatem, habita etiam ratione sumptuum. Etenim aliud est legitimum, prout jam diximus, quod impune jura fieri concedunt, aliud quod est ex aequitatis lege perfectum.

Dubitatum est autem cui acquirantur res hostium, quae occupantur. Qua de re Grotius novam distinctionem intulit: scilicet quae in actu belli publico, et imperato capiantur, ea Principi, vel populo acquiri, qui bellum gerit; quae capiantur in actu privato, ea fieri capientium. Verum Barbeyracius hanc distinctionem improbat, nec immerito. Nam privari, nonnisi auctoritate Principis, vel populi, actus exercere hostiles valent: quod ergo quocumque hostili actu capiunt,

eo in actu se gerunt ut ministri Principis, vel populi; ergo Principi, vel populo acquirunt, non sibi, nisi ex Principis aut populi expressa vel tacita voluntate; quae plerumque consuetudine innotescit.

### *De rebus inventis.*

Inventione acquiruntur res, non quae deperditae sunt, quae cum inveniuntur, domino sunt reddendae, sed quae aut nullius unquam fuerunt, aut quae dominum habere desierunt. Haec porro fiunt inventoris. Quod si duo simul vident lapillum in maris littore, is fiet manu capientis. Cum enim res humanae sensibili quadam ratione pertractari opus habeant, merito jure gentium invaluit, ut non solo occupandi animo res ejusmodi acquirerentur, sed corporali actu, quo revera occupantur.

Derelictae dicuntur res, quas dominus abjecerit eo animo, ut suas esse non amplius velit; quo fit, ut dominum habere desinant, sintque rursum nullius. Derelicta quoque res censetur, cum pro loci vel temporis intervallo nulla ejus recuperandae facultas superesse videtur, adeo ut cum spe simul et animum ejus habendae abjecisse dominus ipse plane censeatur. Derelicta autem, utpote res nullius, fiunt primi occupantis.

Alia sane causa est earum rerum, quae in tempestate levandae navis causa ejiciuntur. Quare si quis lucrandi animo abstulerit, furtum committit. Idem valet de his, quae de rheda currente, non intelligentibus dominis, excidunt.

### *De Thesauro.*

Thesaurus definitur vetus quaedam depositio pecuniae, cujus non extat memoria, ut jam dominum non habeat. De thesauro sic jus commune statuit. Thesaurus in loco proprio inventus, totus fit inventoris. In alieno loco inventus dividitur inter inventorem, et dominum loci. Data opera inventus in alieno loco, totus fit domini loci.

Alia ratio est lapidicinae, venae metallicae etc.; nam thesaurus non est pars loci, in quo reperitur. Illa autem natura fundo cohaerent, ejusdemque partes merito censentur; proinde in dominio sunt ejus, qui dominus est fundi, salvo jure Reipublicae.

Digitized by Google

## *De accessione.*

Alter acquirendi modus jure gentium inductus fit per accessionem, quatenus nostra fit res, quae rei nostrae accedit. Unde tritum est illud communi usu proverbium: *accessorium sequitur principale*. Et principale quidem dici solet, quod stat per sese, quodque se habet instar fundi et soli: accessorium vero, quod alteri accedit, eique adhaeret. Verum ejusmodi notiones aliquid ambiguitatis prae se ferunt, ut proinde non satis apte singulis rebus accommodentur, in quibus inest ratio principalis, et accessorii. Quod hoc ipso loco exemplis est manifestandum.

Sane Justinianus statuit, scripturam cedere chartae, non secus ac solo cedunt ea quae inaedificantur, aut inseruntur; adeo ut si tuis in chartis carmen, vel historiam, vel orationem Titius scripserit, hujus corporis non Titius, sed tu dominus esse videare. Deinceps tamen constituit tabulam oportere picturae cedere, quod ridiculum sit egregium artificium vilissimae tabulae cedere. Hic plane invertitur notio principalis, et accessorii. Nam si carmen, vel historiam, vel orationem scriptam chartae cedere aequum est, quod carmen, oratio, historia, chartae, veluti solo, inhaereant; eadem plane ratione oportebit picturam tabulae cedere, quandoquidem non minus pictura tabulae inhaeret, quam scriptura chartae. Primo exemplo, quod se habet instar soli, et per se stat, notionem retinet principalis; et scriptura, quae chartae accedit, accessoria judicatur. Contra in altero exemplo pictura, quae per se non stat, sed alteri tamquam solo accedit, non accessoria, sed principalis dicitur; quod longe majus sit pretium picturae, quam tabulae. Neque tamen ubique valet, ut quod pretiosius est, tanquam principale habeatur; nam idem Justinianus decernit, purpuram vestimento intextam, quantumvis ipsa pretiosior sit, tamen hoc ipso quod vestimento accedit, oportere accessionis causa cedere vestimenro,

Alia proinde quaerenda videtur principalis, et accessorii notio, quae apte in res singulas cadat. Et quidem quibus in rebus propria, et vera, non metaphorica ratio reperitur fundi, ac soli, in his rebus juribus receptum est, ut solum sit principale; accessoria autem quae solo inaedificantur, vel inseruntur. Neque in hoc est quidquam difficultatis. At ubi

fundi, ac soli acceptio metaphorica locutione transfertur in rem, quae proprie nec fundus sit, nec solum, alia quoque ratione principale, et accessorium definienda videntur. In his rebus cum duo ita comparata sunt, ut unum morali aestimatione sit propter aliud, principale illud esse dicemus, propter quod aliud est; accessorium vero quidquid est propter aliud. Itaque si pictura cum tabula comparatur, non obscure intelligetur tabulam esse propter picturam, non picturam propter tabulam. Cedet ergo tabula picturae tanquam accessorium principali, non praecise propter eam rationem, quod picturae artificium longe praestet ipsi tabulae, sed quia, ut dictum est, tabula est propter picturam, non picturam propter tabulam. Ex eadem notione intelligetur, purpuram intextam vestimento, etsi ea sit longe pretiosior, accessorium esse vestimenti, eique cedere oportere, quod nimirum purpura intexatur ad ornatum vestimenti, sitque adeo propter vestimentum, non vestimentum propter purpuram. Ob eandem rationem pictura, cui cedit tabula, si templi vel aulae parietibus inhaerescat, cedet aulae, ac templo; nam tametsi pretiosior quandoque esse valeat parietibus ipsis, quibus adhaerescit, facile intelligitur picturam esse propter ornatum templi vel aulae, non templum et aulam propter picturam. Sed ejusmodi ratio coget aliter sentire de scriptura, et charta, atque ipse Justinianus senserit; quippe et istud patet, chartam esse propter scripturam, non scripturam propter chartam. Et sane si ridiculum est Apellis aut Parrhasii picturam cedere vilissimae tabulae, quemadmodum ait Justinianus, cur non potiori jure absurdum judicetur Carmen Virgilii, vel Historiam Livii, vel Tullii orationem cedere vilissimae chartae?

Porro triplex accessionis genus distinguitur, unum quod ad naturam, alterum quod ad industriam pertinet, tertium quod mixtum appellatur.

Ad naturalem accessionem referuntur:

1. Foetus animalium. Nam „ ea, quae ex animalibus „ dominio tuo subjectis nata sunt, eodem jure tibi acquiruntur. „

2. Alluvio. Nam „ quod per alluvionem agro tuo flumen adjecit, jure gentium tibi acquiritur. Est autem alluvio incrementum latens . . . . . ut intelligi non possit, „ quantum quoque temporis momento adjiciatur. „

Fluminis autem dumtaxat fit mentio, quia in lacubus et stagnis jus alluvionis non agnoscitur.

Nec porro in agris limitatis, quorum videlicet dominium iisdem limitibus, quibus ager ipse, coercetur; ut proinde quidquid sit extra limites, sit etiam extra dominium.

„ Quod si vis fluminis de tuo praedio partem aliquam „ detraxerit, et vicini praedio attulerit, palam est eam tuam „ permanere. „

Quod si a priore domino deseratur, et cum vicini fundo coaluerit, jam ad hunc pertinere incipiet.

3. „ Insula, quae in mari nata est, quod raro accidit, „ occupantis fit: nullius enim esse creditur. „

Quod quidem verum est de insula in medio mari nata, quod nullius dominio nec obnoxium est, nec esse potest: secus de insula nata prope littora, quae illius populi esse videtur, cujus est tractus maris ad littus adjacentis.

„ Insula in flumine nata (quod frequenter accidit); „ siquidem mediam partem fluminis tenet, communis est „ eorum, qui ab utraque parte fluminis prope ripam praedia possident: pro modo scilicet latitudinis cujusque fundi, quae prope ripam sit. Quod si alteri proximior sit „ parti: eorum est tantum, qui ab ea parte prope ripam „ praedia possident, „

Sed haec valere statuuntur in agris, qui non sint limitati.

Valent etiam salvo Reipublicae jure in flumina, et ea quae nascuntur in fluminibus.

„ Quod si ab aliqua parte divisum sit flumen, deinde in„ fra unitum, agrum alicujus in formam insulae redegerit: „ ejusmodi permanet is ager, cujus et fuerat. „

4. Si flumen mutaverit alveum, vetus alveus acquiritur iis, qui praedia habent vicina pro modo latitudinis cujusque praedii.

Sed in his spectandae quoque variae populorum leges.

5. „ Si cujus totus ager inundatus fuerit, non pro„ pterea dominium ejus amittit; neque enim inundatio fun„ di speciem commutat, et ob id, si recesserit aqua, palam „ est, eum fundum ejus manere, cujus et fuit. „

Ad accessionem ex industria provenientem referuntur:

I. Specificatio, seu novae speciei ex aliena materia confectio: velut si quis ex alienis uvis, aut olivis vinum, aut

oleum, aut ex alieno auro, vel argento, vel aere vas aliquod, vel ex aliena lana vestimentum fecerit, vel ex alienis tabulis navem, vel armarium, vel subsellia fabricaverit. Quaesitum est autem, cum aliqua ejusmodi species ex aliena materia effecta sit, uter naturali ratione dominus, utrum ille, cujus erat materia, an is, qui ex ea novam speciem formavit? Hac de re fuit olim dissidium inter veteres Jurisconsultorum sectas, Sabinianos videlicet, et Proculianos. Sabiniani putabant, aequitati convenientius esse, ut qui materiae dominus fuisset, idem quoque dominus esset speciei ex ea confectae. Proculiani contra, eum dominum esse, qui fecisset; quia quod factum est, antes nullius fuerat. Nam etsi lana existeret, e qua vestimentum confectum est, ipsum vestimentum non erat, sed tum solum existere coepit, cum ad lanam ea forma accessit, quae vestimenti speciem constituit. Idem de auro, e quo vas effictum sit: ante confectionem aurum erat, vas non erat. Justiniano porro placuit media sententia existimantium, si species ad priorem et rudem materiam reduci possit, eum videri dominum esse, qui materiae dominus fuerit: si non possit reduci, eum potius intelligi dominum, qui fecerit.

Res quoquo modo definienda erat, nec inique a Justiniano definita est. Ceterum ad eam ex naturali ratione definiendam vix opus erat veteres Jurisconsultos digitum intendere ad disputationes Metaphysicas de materia, qua res quaeque constat, et de forma, seu specie, qua fit ut res idipsum sit quod est. Naturalis ratio in id ducere videbatur, ut quaereretur, num bona fide quis alienam materiam acceperit, an eam mala fide surripuerit. Si bona fide alienam materiam artificio suo subjecit, aequitas postulat, ut artefactum suum sibi retineat, et tantumdem materiae, vel saltem pretium ejus, domino restituat; sive species ad priorem formam reduci, sive non reduci valeat. Sic enim utrique consulitur, et domino materiae, cui cum tantum auri penditur, quantum ab eo subtractum fuit, indemnis est; et alteri, cui res illa servatur, quam nulla culpa, sua industria efformavit. Nisi vero, quod vix contingere potest, materia talis esset, ut ejus generis alia nulla esset, quae ablatae materiae vicem apud dominum suppleret; tunc enim si species in priorem et rudem materiam reduci posset, non iniquum videretur, eam ad priorem dominum reverti, ut re sua pro lubito uteretur.

Quod si mala fide alienam quis materiam contrectavit,

aequum est, ut non solum tantum rependat, quantum abstulit, verum etiam ut lege, vel Magistratus judicio, in maleficii poenam plus aliquid luere cogatur. Sed in primis considerandum erit, quae nova pretii ratio materiae ex artificio accesserit. Nam si non admodum materia est artificio nobilitata, velut si ex auro poculum factum sit, haud iniquum erit, ut domino aurum suum repetenti poculum tradatur. Si vero materiam opus longe superaverit, fortasse gravior aequo esset poena malae fidei; si qui alienam materiam ad opus adhibuit, excellentis artificii jacturam pati cogeretur. Quod si harum rerum dijudicatio singulis permitteretur, pro ingeniorum, ac judiciorum diversitate numquam fortasse contingeret, ut de ratione accommodandae aequitatis ad singulares casus plerique in eandem plane sententiam convenirent. Quamobrem necesse est ea ipsa fixis ac perscriptis regulis contineri; quippe Respublicae jure certo, ac fixo regi opus habent.

II. Adjunctio, quae fit cum aliquid ornatus gratia rei nostrae adjicitur. Tunc si res adjuncta separari non potest, ea licet pretiosior, accessionis jure acquiritur domino rei, cui adjecta est; velut si purpura vestimento cujuspiam intexatur. Prospicitur tamen purpurae domino, ne damnum patiatur, et quidem furti actione, si mala fide purpura surrepta fuit. Tignum alienum aedibus suis junctum eximi non debet; sed etiam domino tigni pro indemnitate consulitur.

III. Confusio, et commixtio. Prima de liquidis aut liquefactis dicitur, altera de aridis. Si materiae ad duos dominos spectantes sive casu, sive communi consensu confundantur, vel permiscentur, quod prodit, fit commune utriusque pro rata portione. Quod si casu corpora confusa, vel permixta separari possunt, ut oves in grege permixtae, tum utrique competit jus, et actio ad rem suam vindicandam.

IV. Inaedificatio, quae spectari potest, sive cum quis in alieno fundo ex propria materia, sive cum in proprio fundo ex aliena materia aedificat. Aedificium in alieno fundo constructum cedit domino soli, qui tenetur tamen materiam et operam solvere, si alter bona fide aedificavit. Si tamen aedificium Domino soli aut inutile, aut noxium foret, saltem concedendum ei, qui bona fide aedificavit, ut suam sibi materiam habeat. Quod si mala fide quis in alieno solo aedificavit, nulla ei competit actio ad materiam suam vindicandam, etiam si diruatur aedificium. Et si quidem lege, aut sententia judicis materia aedificii domino soli addicatur, eam

juste retinere poterit. Quod si quis in proprio fundo de aliena materia aedificat, fit dominus aedificii, sed alteri tenetur de damno.

V. Implantatio, et Satio. Plantae in aliquo fundo positae, eo ipso quod radices egerint, cedunt domino soli. Nam si aedificia solo cedunt, multo magis plantae, cum a terra sustententur, et alimentum, incrementumque trahant. Idem de seminibus in alieno agro sparsis. Tamen alterius damnum semper est compensandum.

VI. De scriptura, et pictione superius diximus.

## *De fructibus.*

Fructus alii sunt mere naturales, qui solo beneficio naturae nascuntur: alii mixti, qui etiam *industriales* vocari solent, qui nimirum juvante hominis industria eduntur, ut frumentum in agris: alii civiles, qui occasione rei percipiuntur, velut pensiones etc.

Naturales fructus, et mixti seu industriales, alii sunt pendentes, qui adhuc fundo cohaerent, et velut pars fundi habentur: alii percepti, qui a solo sejuncti sunt: alii percipiendi, qui etsi non percepti, honeste percipi poterant.

Personae possidentes in multiplici sunt differentia; nam vel domini sunt, vel bonae aut malae fidei possessores, vel fructuarii, vel coloni.

Dominus jure dominii (nisi quid aliunde obstet) suos omnes fructus facit; nam res quaeque Domino fructificat.

Bonae fidei possessor fructus omnes consumtos, sive naturales sint, sive mixti, suos fecisse censetur, ut nil Domino restituere deinceps teneatur; extantes vero fructus, aut quantum ex perceptis fructibus factus est locupletior, restituere tenetur, detractis impensis.

Malae fidei possessor fructus omnes, non solum perceptos, sive extantes sint, sive consumti, sed etiam quos dominus percepturus fuisset, restituere tenetur, demptis tamen necessariis sumptibus, sine quibus fructus nulli fuissent.

Fructus vero, qui merae industriae respondent, velut si quis ex aliena pecunia negotiatus lucrum fecerit, ejus sunt, qui industriam adhibuit, sive bona fide aliena pecunia usus sit, sive mala, modo indemnitati domini prorsus consulat.

Fructuarius suos facit fructus, quos percipit, et ideo

si decesserit nondum perceptis fructibus licet maturis, hi non ad haeredem fructuarii pertinent, sed domino proprietatis acquiruntur; jus enim fructuarii personae inhaeret, nec transit ad haeredes.

Colonus alius est, qui sub certa pensione annua solvenda fundum conducit, alius qui de fructuum portione participat; vocaturque colonus *partiarius*. Colonus facit suos fructus etiamnum non perceptos; nec coloni morte finitur conductio, sicut morte fructuarii ususfructus extinguitur.

## *De traditione.*

„ Per traditionem quoque jure naturali res nobis acquiruntur; nihil enim tam conveniens est naturali aequitati, „ quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre, ratam haberi. „

Equidem si jus naturae spectes, mutuo consensu manifestato, nil vetat, quin dominium ex uno in alium transferatur. Verum perscripta jura traditionem etiam requirunt, justa plane de causa; ut nimirum dominii translatio eo corporali actu plenius ac certius constet.

Traditio est de manu in manum facta translatio, si de re mobili agatur; in possessionem missio, si de immobili. Estque vel vera, quae proprie fit, ut mox descripta est: vel ficta, quae in rebus incorporalibus obtinet, in quibus domini patientia, seu concessio, et usus rei, loco traditionis est. Haec tripliciter accidere dicitur (et etiam in mobilibus locum habere potest) scilicet brevi manu, ut ajunt, longa manu, et symbolo.

Brevi manu, velut si rem quam tibi quis commodaverit, vel locaverit, postea tibi aut vendiderit, aut donaverit. „ Quamvis enim ex ea causa tibi eam non tradiderit, eo tamen ipso, quod patitur tuam esse, statim tibi acquiritur „ proprietas, perinde ac si eo nomine tibi tradita fuisset. „

Longa manu fieri traditio dicitur, cum res in conspectu posita oculis apprehenditur, et possidetur.

Per symbolum fit quoque traditio, velut „ si quis merces „ in horreo depositas vendiderit, simul atque claves horrei „ tradiderit emptori, transfert proprietatem mercium ad emptorem. „

Ad transferendum dominium duo simul requiruntur, traditio, et justus titulus, puta donationis, venditionis etc. Et quidem titulus jure naturae omnino requiritur; patet enim

in nuda traditione, qua res de manu in manum transmittitur, nullam vim esse transferendi dominii, nisi Domini voluntas, aut alia justa causa accedat. Quod autem sine traditione, nuda conventione, dominium non transferatur, id ex jure positivo, ut paullo superius dictum est, proficiscitur.

### *De rebus corporalibus, et incorporalibus.*

Altera est rerum divisio in res corporales, quae sub aspectum, tactumve cadunt, sive mobiles sint, ut vestis, aurum etc., sive immobiles, ut domus, fundus etc.; et in res incorporales, quae tangi non possunt, et in jure consistunt, ut jus haereditatis, jus utendi, fruendi ec., et obligationes quoquo modo contractae. Eodem numero sunt jura praediorum urbanorum, et rusticorum, quae etiam Servitutes vocantur.

### *De Servitutibus.*

Praeter illud Servitutis genus, qua persona personae servit, de qua superius dictum est, alia est servitutis ratio, quae dicitur esse jus, quo res aliena nobis, aut rei nostrae servit. Unde duplex distinguitur, una praedialis, quam etiam realem vocant, qua res aliena rei nostrae, seu praedium praedio servit; alia personalis, quae a praedio debetur personae.

Porro Servitutes, tametsi a jure civili modum accipiunt, tamen, inducta proprietate, a jure naturae primam ducunt originem. Nam quid profuisset bonorum proprietas, si possessores rebus suis uti non potuissent, velut si ad praedium vel ingrediendum, vel colendum, per interjectum praedium aditus omnis interclusus fuisset?

Praedialis Servitus vel est urbana, vel rustica. Urbana est, quae debetur praedio urbano. Urbanum autem praedium dicitur, quod hominum habitationi inservit, sive ruri, sive in urbe, rusticum, quod aliis usibus inservit, sive etiam in urbe, sive ruri.

Rusticae Servitutes sunt „ iter, actus, via, aquae ductus. „ Iter est jus eundi, ambulandi hominis, non etiam jumen„ tum agendi, vel vehiculum. Actus est jus agendi jumentum,

„ vel vehiculum . Itaque qui habet iter, actum non habet : „ sed qui actum habet , et iter habet , eoque uti potest e- „ tiam sine jumento . Via est jus eundi , et agendi , et „ ambulandi homines: nam iter et actum via in se continet. „ Aquaeductus est jus aquae ducendae per fundum alienum.„ His accedunt aquae haustus, pecoris ad aquam appulsus, jus pascendi, calcis coquendae, arenae fodiendae. „

Urbanae Servitutes sunt hae: „ ut vicinus onera vicini „ sustineat: ut in parietem ejus liceat vicino tignum immit- „ tere: ut stillicidium, vel flumen recipiat quis in aedes suas, „ vel in aream, vel in cloacam, vel non recipiat: et ne al- „ tius quis tollat aedes suas, ne luminibus vicini officiat. „

Servitutes acquiruntur venditione, ut alia bona, vel aliis pactionibus, aut testamento, aut per judicem lege constituuntur. Finiuntur autem contrariis pactis, aut reductione praedii ad dominum. cui serviebat, aut interitu rei, quae servituti locum dabat. Sic arescente fonte, a quo, ut aquam haurires, transitus tibi patebat per fundum alienum, transeundi jus desinit. Finiuntur etiam legitima praescriptione, spatio decem annorum inter praesentes, viginti inter absentes, si de servitute continuum usum habente sermo sit; alioquin tempus duplicatur.

### *De Servitutibus, quae personales dicuntur.*

Ejusmodi Servitutes sunt, quibus res aliena personae servit per usumfructum, usum, et habitationem.

„ Ususfructus est jus alienis rebus utendi, fruendi, „ salva rerum substantia.„

Dicitur *jus utendi*, *fruendi*; quo distinguatur a nudo usu; nam usus ad necessitatem tantum pertinet, ususfructus vero etiam ad commoditatem.

Additur *salva rerum substantia*; quia usufructuarius non est rei dominus, nec proinde perdendae rei jus habet, sed potius debet cavere, ne deterior fiat.

Ususfructus interdum lege constituitur, velut quem habet pater in bonis adventitiis filii; interdum per judicem in judiciis familiae erciscundae, vel communi dividendo; interdum ab homine, scilicet vel pacto, vel ultima voluntate.

Justinianus sancit, posse quemquam alii usumfructum, alii, deducto eo, fundum legare. Quem in locum Vinnius animadvertit haec verba, *deducto eo*, non esse otiosa, sed

consulto expressa. Nam si uni ususfructus, alteri fundus simpliciter legetur, ambo in usumfructum concurrent. Tamen si ex communi intelligentia, omnique remota cavillatione interpretandum est, quae sit voluntas ejus, qui simpliciter ait, se legare uni quidem usumfructum, alteri fundum; simpliciter etiam intelligetur, eum velle fundi proprietatem unius esse, totum vero usumfructum ad alterum pertinere. Nam si praeter fundi proprietatem etiam aliquam partem ususfructus legare vellet, pronum esset ut id exprimeret: ergo cum simpliciter ait, se usumfructum uni, alteri fundum legare, indicio est mentem ejus esse unum ab altero sejungere, et de his ita sejunctis duo legata constituere. Videndum proinde, ne non haec Vinnii animadversio exemplum suppeditet ejus nimiae subtilitatis, quam plerique in veteribus Jurisconsultis reprehendunt.

„ Ne tamen in universum inutiles essent proprietates... „ placuit certis modis extingui usumfructum, et ad proprie- „ tatem reverti. „

Finitur autem morte usufructuarii, sic ut ad haeredes ejus non transeat; maxima et media capitis diminutione; praescriptione; item si domino proprietatis ab usufructuario cedatur; nam extraneo cedi non potest, vel si usufructuarius proprietatem rei acquisierit; quae res consolidatio appellatur; si aedes quocumque modo consumptae sint, aut corruerint, extinguitur ususfructus, et ne areae quidem ususfructus debetur.

Usus est jus rebus alienis utendi, non fruendi. Nam usus quotidiana utentis sufficientia, et consumptione terminatur; ususfructus omnem rei utilitatem continet. Qui aedium usum habet, hactenus jus habere intelligitur, ut ipse tantum inhabitet, nec hoc jus ad alium transferre potest.

Cui porro habitatio sive legata sit, sive quoquo modo constituta, id juris habet, ut non tantum in ea degere ipse, sed etiam aliis locare valeat.

## *De usucapionibus, et praescriptionibus.*

Justinianus profitetur, se hactenus summatim exposuisse quibus modis jure gentium res acquirantur; deinceps que sibi propositum exponere quibus modis legitimo, et civili jure acquiruntur.

Qua in re animadvertendum in his modis, quibus jure gentium acquiri Justinianus profitetur, non pauca immixta reperiri, quae ex jure civili Romano deprompta sunt. Deinde plures ex his modis, quibus ait Justinianus res civili jure acquiri, non ita ipso jure Romano terminari, ut non etiam ad commune jus gentium, aut ad aliorum populorum jura pertineant; quod in singulis exponendis apparebit. Ac primum de Usucapione dicamus.

Usucapio est acquisitio juris per possessionem tempore legibus praescripto continuatam. Unde etiam praescriptio dicta est.

Etsi autem ad jus civile hic acquirendi modus referatur, tamen initium ducit e jure naturae, ne scilicet rerum dominia in incerto essent cum magna perturbatione Reipublicae. Sed civili jure tempus in primis definiendum fuit, quo elapso jus acquisitum censeretur, et aliae quoque conditiones apponendae, quibus fraudi occurreretur.

Et primum quidem jura distinguunt inter usucapionem, seu longi temporis praescriptionem, et eam, quae longissimi temporis possessione nititur.

Ad usucapionem, seu longi temporis praescriptionem, referuntur 1. possessio, et possessionis continuatio per totum tempus lege definitum. 2. Causa, seu titulus probabilis. 3. Bona fides. 4. Ut res ejus generis sit, quae praescribi possit.

I. Requiritur possessio, qua quis rem ut suam possideat, sive per se, sive per alium. Etenim qui possidet nomine alieno, nusquam praescribit. Requiritur autem, ut possessio sit continuata per totum tempus lege praescriptum, nec adeo sit per litis contestationem, aut alio modo interrupta. Lege porro Justinianea cautum est, ut res mobiles per triennium; immobiles vero, per longi temporis possessionem, idest, inter praesentes decennio, inter absentes viginti annis usucapiantur. Praesentes autem intelliguntur qui in eadem provincia domicilium habent.

II. Requiritur, ut justa causa possessioni praecedat, velut donationis, venditionis etc. quae possidendi rationem, ac titulum praebeat. Justa autem causa dicitur, non quod vitio careat, secus vi sua dominium tranferret; sed quod latente vitio nil appareat, cur non apta sit ad transferendum dominium. Atque hoc ipsum est quod *tituli colorati* nomine designari solet. Proinde sine probabili hujusmodi cau-

sa, seu titulo colorato, non valet ad praescribendum longi temporis, seu decennii possessio. Tamen in longissimi temporis possessione, nimirum 30., aut 40. annorum, aut plurium etiam ex subjectae materiae conditione, licet titulus non extet, adfuisse omnino praesumitur.

III. Requiritur bona fides, qua quis citra fraudem existimet se juste possidere. Hanc initio saltem possessionis requirit jus civile: sed praeterea ex aequitate naturali, quam jus Pontificium adstruit, opus est, ut bona fides possessionem comitetur toto tempore legibus ad praescribendum definito. Quod si post inchoatam bona fide possessionem dubitatio quaedam superveniat, tenetur possessor ex naturali aequitate diligenter inquirere, utrum revera res sua sit, an aliena; tum si nihil extet, quo aliena prudenter judicetur, retinere illam dubio permanente poterit, siquidem in pari causa potior est conditio possidentis; eamque possessionem legitimo tempore continuatam multi existimant ad praescribendum valere.

IV. Rem ejusmodi esse oportet, quae praescribi possit. Porro multae res sunt, quae non sunt praescriptioni obnoxiae.

1. Si quis liberum hominem, vel rem sacram, vel religiosam, vel servum fugitivum possideat, non tamen illi usucapio ullo tempore procedit.

2. Neque praescribuntur res publicis usibus deputatae, ut forum, pontes, viae publicae.

3. Nec ea, quae publicae potestati ex rei natura cohaerent; quippe in hujusmodi rebus potestatis publicae jus praescriptioni omni tempore resistit.

4. Neque res furtivae, aut vi possessae, quippe quae transeunt cum vitio suo. Sed tamen si haeres rem defuncto commodatam, aut locatam, vel apud eum depositam, existimans haereditariam esse, bona fide vendiderit, aut dotis nomine dederit, dubium non est, quin is qui acceperit, usucapere possit; quippe cum ea res in furti vitium non ceciderit: cum utique haeres, qui bona fide tanquam suam alienaverit, furtum non commiserit.

Quamvis autem usurapiat qui sic ab haerede accepit, non tamen haeres ipse usucapere poterit; haeres enim, ut in jura, sic etiam in onera defuncti succedit. Ut ergo defunctus rem sibi commodatam, aut apud se depositam, nullo tempore usucapere potest, utpote quam scit alienam, nec detinet

ut suam, sic haeres ei obligationi succedit, qua auctor suus tenebatur.

Quod autem dicitur, eum, qui bona fide emit a fure, rem eam furtivam usucapere non posse, intelligendum est de possessione longi temporis; nam Romano jure 30. annorum praescriptio dominum repellet; inducta est enim longissimi temporis praescriptio, ut quae longo tempore usucapi non possunt, saltem longissimo tempore praescribantur: quo aequitati consulitur, ne multis in rebus domini maturius, quam par est, defraudentur; et simul aliquis controversiarum finis constituatur.

Adversus praescriptionem comparata est restitutio in integrum. Sed haec nonnisi certis, ac legitimis de causis concedenda. Cavendum enim, ne dum uni parti indulgetur, jus laedatur alteri per leges acquisitum.

## *De Donationibus.*

Donationes ad jus naturae ac gentium referri oportere certum est. Nam et apud omnes gentes jus fasque semper fuit res suas quibusque donare, et aliunde nil congruentius ei benevolentiae, qua par est homines inter se conciliari, quam ut homo homini gratificetur. Verum formam habent et modum a jure civili; siquidem leges donationibus modum imponere debuerunt, ne creditoribus, et aliis quorum interest, fraus fieret, simulque coerceretur effusa largitionum libido.

Donatio est quidquid nullo jure cogente conceditur.

Donatio vel fit mortis causa, vel inter vivos. Donatio mortis causa est, cum quis donat quidem, sed ita ut nonnisi se mortuo dominium transferatur. Hujusmodi donatio legatis fere connumeratur; unde ad nutum donantis revocatur, aut si praemoritur is, cui donatum est.

Donatio inter vivos fit, cum quis ita donat, ut se vivente transferri dominium velit. Et quamvis Justinianus dicat ejusmodi donationes perfici, cum donator suam voluntatem scriptis, aut sine scriptis manifestaverit; animadvertunt tamen interpretes, donatione, quae scriptis tantum aut verbis facta sit, nondum secuta traditione, nasci tantummodo jus ad rem, unde obligatio, et actio; sed jus in re ac dominium non acquiri, nisi praestatione promissi. Quod videtur solo jure civili, non tamen sine causa, inductum esse.

Donatio rite facta non temere revocatur. Sunt autem revocandi causae 1. ingratus animus ejus, cui donatum est, siquidem gravi injuria donatorem affecerit: 2. ex communi sententia, ob prolem postea susceptam, velut si quis prole carens magnam suorum bonorum partem donaverit, eidemque postea liberi nascantur; tunc enim hac tacita conditione donasse censetur, nisi liberi nascerentur: 3. si sit inofficiosa, idest contra officium pietatis debitae parentibus, aut liberis; velut si ob donationem liberi privarentur legitima hereditatis parte: 4. si quid donatum sit ob causam, causa non secuta.

Praeterea jure civili nulla est donatio inter vivos bonorum omnium, tam praesentium, quam futurorum: noluerunt enim jura quempiam testandi se facultate privare. Jubus quoque praescriptum est, ut insinuentur donationes, quae summam legibus definitam excedunt, ideoque donatio non insinuata, irrita sit qua parte illam summam excedit. Multis item modis coercentur donationes conjugum inter se, ne liberi detrimentum capiant, aut alii quorum interest. Verum his de rebus consulendae peculiares locorum leges, et consuetudines.

## *Quibus alienare licet, vel non.*

Alienandi potestas, singulis ratione utentibus jure dominii tributa, legibus saepe pro communi utilitate coercetur. Qua in re „ accidit aliquando (ait Justinianus) ut qui Do„ minus rei sit, alienare non possit: et contra, qui domi„ nus non sit, alienandae rei potestatem habeat.„

Maritus praedii dotalis (inaestimati) dominus est, hoc tamen distrahere nequit. Scilicet lege Julia, quae *de fundo dotali* vocatur, Augustus, ut mulierbri fragilitati consuleret, praescripsit, ne viro liceat fundum dotalem invita uxore alienare, et ne ipsa quidem consentiente liceret ipsum fundum obligare. Quo loco mirum videri potest, cur Augustus volente muliere permiserit fundi dotalis alienationem, hypothecam vetuerit; cum majus damnum ex alienatione mulier perferat, quam ex hypotheca. Sed haec prudens fuit legislatoris circumspectio; nimirum facilius uxores hypothecae, quam alienationi consentiebant, cum praesens in alienatione, futurum tantum in hypotheca rei amittendae periculum prospicerent. Justinianus vero utrique periculo occurre-

re voluit, atque cum obligationem seu hypothecam, tum alienationem, etiam consentientibus mulieribus, interdixit. Quod notandum duximus, ut in hoc etiam exemplo progressus legislationis cerneretur.

Pupillus pariter dominus est, nec tamen sine tutoris auctoritate alienare potest.

Contra creditor pignus, quod suum non est, praevia denunciatione alienare potest; licet nulla cum debitore pactio interceaserit, qua id sibi concedatur. Quinimo etiam si convenerit, ne liceat vendere, adhuc tamen distrahi potest, modo trina praecesserit denuntiatio. Qua in re tamen suadet aequitas naturalis, spectandum, num debitor sit in mora culpabili.

### *Per quas personas cuique acquiritur.*

Non solum per sese quis acquirit, verum etiam per alios; per servum, qui est in ejus dominio; per filium, quem habet in potestate; per procuratorem, qui nomine ipsius agit.

Quidquid servus acquirit, domino acquirit.

Idem quoque olim valuit Romano jure de filiisfamilias; in quos infinita propemodum patris erat potestas. Verum moribus a pristina severitate paullatim deflectentibus, inductum est peculium, quod quadruplicis generis distinctum est; castrense, quasi castrense, adventitium, et profectitium.

Castrense est quidquid filius occasione armatae militiae acquirit.

Quasi castrense, quod ex liberalium artium professione, ex officiorum publicorum gestione, scilicet ex urbana, inermique militia, filiis obvenit.

Adventitium, quidquid extra armatam, togatamque militiam filii acquirunt, materna haereditate, proprio labore et industria, propria fortuna.

Profectitium, quod ex re patris, vel ex patris occasione, seu contemplatione, filiusfamiliaa acquisivit.

Bonorum castrensium, et quasi castrensium filiusfamilias habet proprietatem, et usum.

Adventitiorum proprietas est penes filium, usufructus apud patrem.

Profectitiorum proprietas, et usus ad patrem ex aequo pertinent.

Quod vero dictum est, patrem usumfructum habere in

bonis adventitiis filii, non est omnino perpetuum; nam excipitur haereditas, quam renuente patre filius adierit; pariter excipiuntur quae Princeps donaverit, aut quae filio ea lege data sint, ne ususfructua patri acquiratur ec.

### *De ultimis Voluntatibus.*

Ultimarum voluntatum nomine designantur Testamentum, Codicillus, Legatum, Fideicommissum.

### *De Testamentis ordinandis.*

Haereditas est, qua quis succedit in universum jus, quod defunctus habuit. Ea porro vel Testamento defertur, vel ab intestato.

Testamentum dicitur voluntatis justa sententia de eo, quod quis post mortem suam fieri velit. Justa sententia intelligitur, quae legibus est consentanea; additur autem de eo, quod quis post mortem fieri velit, quia testamentum a morte testatoris vires accipit.

Testamenti factionem ex jure naturae clarissimi Auctores repetunt, nec immerito; nam posita proprietate, id est jure de rebus suis statuendi, consequitur, ut quis potestatem habeat rei suae in alium transferendae; idque vel absolute, vel sub conditione, velut post mortem, secutam. Neque officit quod alii dicunt, testamenti factionem ei legi naturae adversari, qua aequum est, parentum successionem ad liberos pertinere; nam primo multi nullis relictis liberis decedunt. Deinde id quidem aequum est jure naturae, ut pater filiis prospiciat, quoad ipsi prospiciendi sibi facultatem comparaverint, non autem ut omnia quibus ille potitur, liberis relinquere teneatur; quare obligatio naturalis, qua parentes tenentur prospicere liberis, minime pugnat cum jure condendi testamenti, ut proinde utrumque ad jus naturae ex aequo referri valeat. Ceterum ad removenda fraudum pericula leges civiles multa de testamentis praescripserunt, quibus non servatis testamenta aut irrita essent, aut irritanda. Quamobrem probe notandum, in civili societate non nuda testatoris voluntate dominium in haeredem transferri, sed justa voluntate, ac sententia, idest legum vi, et auctoritate munita.

Testamentum aliud solemne dicitur, aliud ex privile-

gio. Solemne item aliud, quod scriptis, aliud quod voluntate nuncupata, idest palam et clare pronunciata, conficitur.

Ad testamentum solemne scriptum jure communi haec requiruntur: 1. ut haeres expressis verbis instituatur, illiusque nomen manu ipsa testatoris scribatur, vel si aliena, ipse subscribat: 2. ut adhibeantur septem testes rogati, masculi, puberes, et idonei, qui jure ipso non repellantur, velut haeres, filius, furiosus ec. 3. ut singuli testes subscribant, et signacula imponant: 4. ut totum uno, eodemque contextu peragatur. Regiis constitutionibus (1) et hoc additum est, ut testamentum insinuetur.

Ratum quoque habitum est testamentum, quod vocant nuncupativum, quod nimirum sine scriptis fit, septem adhibitis testibus, et testatoris voluntate coram eis nuncupata, idest verbis expressa, et plane significata. Ne autem testium dicta quavis causa interciderent, providentissime quoque jure Regio cautum est, ut quod fit voce nuncupantis, publicis tabulis consignetur.

Testamenta ex privilegio sunt, in quibus supradicta diligens observatio remissa est; idque praecipue concessum est militibus, non solum propter imperitiam, sed etiam propter labores, et pericula, quibus in actu belli defunguntur.

Reperitur etiam aliud testamenti genus, quod vocant *olographum*, idest quod totum sit testatoris manu conscriptum, ac subscriptum; idque valet etiam sine testibus. Sed in his consulendae locorum leges.

Quaeritur autem, utrum testamentum solemnitatibus destitutum, quas jura civilia requirunt, nullum sit etiam lege conscientiae.

Et quidem non desunt qui putant, ejusmodi testamentum prorsus nullum, et irritum esse, ut proinde scriptus haeres delatam sibi haereditatem juste retinere non valeat, sed eam nulla etiam expectata judicis sententia ultro referre ad eum teneatur, qui legibus ab intestato ad haereditatem vocatur. Alii contra sentiunt, si plane perspecta est testatoris voluntas, haeredem revera esse, quem testator voluit: quodque solemnitate aliqua testamentum careat, non id satis causae esse, cur ille qui ab intestato vocatur, haeredi-

(1) Constitutionibus scilicet, quae tum, cum haec Auctor scribebat, Augustae Taurinorum, Regum Sardiniae auctoritate conditae, vigebant. Idem significat jure Regio, cujus paullo infra, et alibi in his Institutionibus, meminit.

tatem juste sibi petere valeat, modo ipsi constet de testatoris voluntate, et sententia. Sed isti videntur in hanc sententiam inducti esse, quod nudam testatoris voluntatem vi sua, nulloque praesidio legum, valere ad transferendum dominium arbitrentur. Sed in societate civili, ut jam animadvertimus, major est vis legum, quam isti arbitrentur, ut nec testatoris sententia valeat, nisi justa sit, seu legum praescripto consentanea. Et revera, quemadmodum sola voluntas, quantumvis certa et explorata, infirmandi testamenti vim non habet, ita neque ipsi sola, et per sese robur ac firmitatem adjicere valebit. Jam vero si hominem facti testamenti poenituerit, novumque mutata voluntate condere coeperit, ac mortalitate praeventus non perfecerit, nihilominus prius valet testamentum, quamvis de mutata hominis voluntate nulla dubitatio supersit. Alii proinde mediam veluti viam ineunt, et ejusmodi testamentum suapte quidem natura ratum esse volunt, sic tamen ut per judicem irritari valeat. Ex quo sequitur, ut scriptus haeres ante sententiam judicis haereditatem adire, ac tuta conscientia retinere valeat; simul vero ei, qui ab intestato vocatur, jus fasque sit haereditatem repetere, et judicis sententia sibi vindicare; qua sententia haeres scriptus omni suo jure privatur. Isti porro non inficiantur eam esse vim legum, ac potestatem, ut ob omissas praescriptas conditiones actum reddant prorsus irritum; quod ubi contingit, dominium per ejusmodi actum minime acquiritur, nec tuta proinde conscientia retineri valet; sed putant juris communis hac in re sententiam esse, ut testamentum sic factum non omni per sese robore careat, sed tantum ut per judicem infirmari valeat.

Quo circa, ut conscientiae consulatur, omnino spectandum quid ferat cujusque loci lex, ac praxis judiciorum. Nam ubi cognita, et plane perspecta defuncti voluntate aequus judex ex praescripto legum haereditate privaret ob solemnitates praetermissas eum, quem tamen constaret defunctum haeredem sibi esse voluisse; haereditas ad eum pertinebit, ad quem leges eam deferunt, neque a scripto haerede expectanda erit sententia judicis, ut rem a se repellat, quam suam esse leges non patiuntur.

*Quibus non est permissum facere Testamentum.*

„ Non tamen omnibus licet facere Testamentum: „ non

servo, utpote qui est in alterius dominio; non filiofamilias, qui sub patria potestate est, nisi de bonis castrensibus, aut quasi castrensibus; non iis, qui suae mentis compotes non sunt; non prodigis, quibus bonorum administratio adempta est; non iis, qui solemnibus votis sese religioso instituto addixerunt, utpote qui omni se proprietate abdicarunt.

De Clericis ita statuit Alexander III. Cap. *Quia nos*, extra *de Testamentis*. „ Clerici de his, quae paternae successionis, vel cognationis intuitu, aut de artificio suo sunt „ adepti, seu dono consanguineorum, aut amicorum, non „ habito respectu ad Ecclesiam, pervenerunt ad ipsos, libere disponere valeant. De his tamen, quae consideratione „ Ecclesiae perceperunt, nullum de jure possunt facere testamentum. „

Equidem moribus postea invaluit, ut de his bonis, quae intuitu Ecclesiae percepissent, Clerici testarentur; non propterea soluti sunt debito pietatis, et etiam justitiae officio, quo tenentur ea in pias causas erogare. Nam fideles ea Deo, et Ecclesiae hac lege consecrarunt, ut essent patrimonia pauperum, vota fidelium, pretia peccatorum; ut proinde nulla consuetudine a Divino cultu in profanos usus diverti queant.

## *De Exhaeredatione liberorum.*

„ Qui filium in potestate habet, curare debet, ut eum „ haeredem instituat, vel exhaeredem eum nominatim faciat: alioquin si eum silentio praeterierit, inutiliter testabitur. „

Athenis nulla fuit parentibus, qui liberos relinquerent, testandi facultas; quod haereditas pleno jure a parentibus in filios decurrere putaretur. Contra Romae leges decemvirales plenam parentibus tribuebant testandi facultatem. Qua tamen cum parentes abuterentur, cautum est deinceps, ne ipsi pro libito filios exhaeredarent; sed eosdem aut instituere deberent, aut si justa causa suppeteret, nominatim exhaeredare. Justae autem exhaeredationis causae ad has potissimum revocantur: si liberi parentibus gravem injuriam intulerint; si gravi se scelere obstrinxerint, aut ad turpe vitae genus sese abjecerint, velut si mimos sequantur.

Jure regio matris praeteritio nullum reddit testamentum.

### *De haeredibus instituendis.*

Haeredis institutio est designatio successoris in universum jus, quod defunctus habuit.

Spectari potest quoad personas, quoad modum, quoad distributionem.

Quoad personas, haeredes institui possunt homines quicumque, nec unus tantum, sed plures; his tamen exceptis, qui jure prohibentur, velut peregrini, maximam vel mediam capitis diminutionem passi, collegia illicita etc. Quod attinet ad peregrinos, sive exteros quosque, lege politica cautum est apud plerosque populos, ne civium bona in eos deferrentur. Qua in re prudenti circumspectione utendum, ne aut nimia indulgentia civium opes cum Reipublicae detrimento exteri ad sese pertrahant, aut nimia severitate humanae societatis jura laedantur, et Respublica iis commodis et emolumentis privetur, quae ex mutua gentium communicatione percipiuntur.

Quoad modum, haeres vel pure, seu absolute institui potest, vel sub conditione, verbi gr. Titius haeres esto, si Maeviam uxorem duxerit; et siquidem quod sub conditione positum est, extiterit, haeres perinde se habet, ac si pure institutus esset. Si conditio defecerit, institutio evanescit, deferturque haereditas ab intestato. Impossibilis autem conditio, vel turpis, quae plerosque contractus vitiat, in testamentis habetur pro non scripta.

Quoad distributionem, cum plures sunt haeredes, tum in haereditate partes duodecim distinguuntur ad rationem, modumque assis, qui duodecim uncias complectitur, unde assis haereditarii nomine tota ipsa haereditas nuncupari solet, haeresque ex asse dictus est, haeres ex toto; haeres ex semisse, cui haereditatis dimidia pars obtigerit; ex quadrante, cui quarta etc. Una autem uncia, vel plures unciae dicuntur ad quemquam pervenire, prout una vel plures ex illis duodecim partibus ad eum perveniunt.

Si duo instituti essent haeredes, alter ex semisse, alter ex quadrante; quoniam superesset quarta pars, ipsis haeredibus illa accresceret, sive jure accrescendi accederet pro rata cujusque portione: quod jus non patitur, ut quis pro parte testatus, pro parte intestatus decedat. Si quatuor essent haeredes scripti, unus ex semisse, et tres ex tertiis

portionibus haereditatis; cum plus scriptum esset, quam in haereditate contineretur, tacite singulis aliquid pro rata parte decederet.

### *De substitutione.*

„ Potest quis in testamento suo plures gradus haere-
„ dum facere; ut puta: *si ille haeres non erit, ille hae-*
„ *res esto*, et deinceps, in quantum velit testator, substi-
„ tuere potest. „

Substitutio proinde est secundi, vel ulterioris haeredis institutio: cum nimirum testator, instituto haerede, alium in ejus locum instituit, quo casu prior ille haeres non sit.

Substitutio alia est indirecta, alia directa. Indirecta est quando haereditas defertur substituto per alterum, qui eam illi restituat; ut quando unus instituitur haeres, et gravatur haereditatem, aut partem haereditatis, restituere alteri; et haec dicitur tum obliqua, tum fideicommissaria substitutio. Directa vero est, quando haereditas substituto defertur absque alterius ministerio, qui illam restituat.

Directa porro substitutio alia vulgaris est, alia exemplaris, alia pupillaris. Vulgaris, quae a quovis testatore cuivis haeredi fieri potest; cum scilicet ei haeredi, quem priore gradu instituere testatori placuit, alium quemvis substituit, si ille haeres non erit; ideoque vulgaris dicta censetur, quod a quocumque de vulgo, seu de populo, erga quemcumque fieri possit.

Substitutio vero pupillaris est, quae a parentibus fit liberis, quos in potestate habent, quo casu liberi haeredes extiterint, et intra pubertatem decesserint; adeo ut ipsi utpote impuberes nequeant testamento haeredem instituere: qua substitutione pater filio haeredi dat haeredem. Quare in pupillari substitutione duo quodammodo sunt testamenta, alterum patris, alterum filii, tanquam si ipse filius haeredem sibi instituisset.

Potest eodem modo pater filiis mente captis, aut simili modo testari prohibitis, alias personas substituere: quod cum fiat ad exemplum pupillaris substitutionis, ideo illa dicta est *exemplaris* substitutio.

Praeterea invaluit apud plerasque gentes substitutionis modus alius, quo bona familiae in posteros, puta primogenitos, sic transeunt, ut isti fructus percipere, non item

proprietatem alienare valeant. Lege politica videtur hic mos inductus, ne familiarum splendor dissipatis opibus obscuraretur. Sed et minoribus natu etiam consulendum, qui dum nimium negliguntur, familiae ipsae quandoque intereunt; opesque civitatis veluti coacervatae ad paucos redeunt, non sine Reipublicae detrimento. Quare etiam nonnullis legibus substitutionis ejusmodi progressio certo quodam gradu finiri jubetur. Sed et aliae in hanc rem leges fortasse optandae. (1)

### *Quibus modis Testamenta infirmentur.*

Sunt Testamenta, quae ipso jure nulla sunt, et irrita, in quibus nimirum non ea sunt observata, quae ad testamenti vim et robur jura praescribunt, eaque infirmari non opus habent, utpote quae nulla sunt, perinde ac si infecta essent.

Sed et ipsum testamentum jure factum quibusdam de causis infirmari potest, idque adeo valet, donec rumpatur, irritumve fiat.

Rumpitur autem testamentum, sive jus testamenti vitiatur, primo quidem agnatione vera et naturali, cum post conditum testamentum testatori nascuntur liberi, tum etiam agnatione civili, quae fit per adrogationem, vel adoptionem.

Praeterea rumpitur, sive cum testator prius testamentum delet, incidit, lacerat, signa turbat; sive cum novum ordinat testamentum; nam superius testamentum aboletur posteriore testamento, si tamen hoc perfectum sit, non tantum cogitatum, aut incoeptum.

Irritum quoque fiet testamentum vel facto haeredis, qui haereditatem adire nolit, sive causa testatoris ob capitis diminutionem. Convalescet autem, si damnatus ob crimen, a Principe restituatur in integrum.

Demum rescinditur testamentum per querelam inofficiosi testamenti, de qua deinceps.

### *De inofficioso Testamento.*

Inofficiosum dicitur testamentum, quo laeditur pietatis officium adversus liberos, parentes, et fratres. Tribuitur proinde inofficiosi testamenti querela sive filiis adversus testa-

(1) Vide sis *Précis d'un Cours*, ec. §. XX. pag. 267.

menta parentum, sive parentibus adversus testamenta liberorum, sive fratribus, consanguineis tamen, et non tantum uterinis, si turpes personae scriptae sunt haeredes; quod nimirum indignum sit fratrem nulla infamia laborantem turpibus personis a fratre postponi.

Sed cum odiosa sit ejusmodi querela, quasi testator pietatis officio defuerit, plura leges requirunt, ut huic instituendae sit locus.

1. Ut liberi aut inique sint exhaeredati a patre, aut inique a matre praeteriti. Cautum est enim, ut causa inseratur, et ab haerede probetur.

2. Ut qui querelam instituit, non alio jure in bona defuncti pervenire possit; nam si ex alio capite infirmari testamentum poterit, sileat oportet querela inofficiosi.

3. Ut nihil prorsus a testatoribus testamento relictum sit; nam si vel minima res liberis institutionis titulo relicta sit, quiescente querela, id quod deest legitima suppleri oportebit.

Antiquo jure legitima fuit quarta pars ejus portionis, quae obvenisset ab intestato: jure novo triens est, si liberi non sint nisi quatuor, aut pauciores; si plures, legitima est semis.

Porro leges Romanae, cum certam dumtaxat haereditatis partem inter filios distribuendam imperent, magnam patribus facultatem tribuunt, quem velint liberorum prae aliis gratificandi. Et quidem ad rectam familiae institutionem pertinet, ut si quem pater obsequentiorem filium habuerit, et praestantiori quadam indole virtutis praeditum, ejus pietatem et optima studia remunerari valeat. Sunt etiam justae aliae causae, cur pater uni plus, quam alteri e filiis largiatur; si unus copiis adventitiis abundet, alter indigeat; si unus firma aetate eos jam progressus habuerit, quibus sibi facile prospiciat; alter adolescentulus subsidiis indigeat, ut ad honestum quoddam vitae genus capessendum instituatur. Cavendum tamen, ne ad suas facultates inaequaliter inter filios distribuendas levi de causa, vel pravo affectu pater induci se patiatur; velut si filio, quem ex una uxore suscepit, plus gratificetur, quam aliis ex alia uxore susceptis, quod eam plus dilexerit ec.

*De Haeredum qualitate, et differentia.*

„ Haeredes autem aut necessarii dicuntur, aut sui et „ necessarii, aut extranei.

Necessarius haeres jure Romano dictus est servus haeres institutus, ideoque sic appellatus necessarius, quod sive vellet, sive nollet, post mortem testatoris necessario haeres fieret. Sic porro servi haeredes instituebantur a dominis, qui non erant solvendo, ut ipsorum potius quam defuncti nomine haereditas distraheretur; qua lege Romani existimationi nominis suorum civium consulebant. Magni sane momenti est cujusque Reipublicae cives magnifice de sui status dignitate sentire; sic enim animi ad fortia quaeque obeunda eriguntur, vehementiusque ab omni dedecore vitae absterrentur. Aliunde minus erat ignominiae in servo, cujus nomine defuncti haereditas distrahebatur; quin etiam pro eo incommodo illud ei commodum praestabatur, ut ipsi servarentur, quae post mortem patroni sui acquisivisset.

Sui autem, et necessarii haeredes dicti sunt liberi, qui essent in morientis potestate; ideo appellati *sui*, quia domestici haeredes sunt, et vivo quoque patre quodammodo domini existimantur; necessarii autem dicti, quod lege XII. tabularum, sive vellent, sive nollent, haeredes essent non secus ac servi. Sed deinceps praetorio jure ipsis concessum est, si vellent, haereditate abstinere: ut nimirum potius parentis defuncti, quam filiorum nomine, haereditas distraheretur; nec isti proinde ignominiae nota immerentes afficerentur. Sed haec jam minus nostris moribus conveniunt.

Aliter proinde necessarius haeres dicitur, quem testator pro legitima portione instituere tenetur, nisi justam exhaeredandi causam habeat; haeres non necessarius, quem testator instituere non cogitur.

Haeredes hoc sensu necessarii in primis sunt descendentes; his autem deficientibus, ascendentes.

Legitima portio descendentium, ut supra dictum est, novo jure est triens haereditatis, si non plures quam quatuor; semis, si plures. Sed hoc locum tantum habet in bonis privatis, non item in Regnis, Ducatibus etc., quae in plerisque Provinciis ad primogenitum spectant, et ad nepotem devolvuntur, secluso filio secundogenito, aliisque ma-

sculis; dummodo iis sustentatio sufficiens pro dignitate status, et familiae assignetur. Deinde legitima portio intelligitur ex bonis, quae sunt de substantia patris, non item ex bonis feudalibus, quae dicuntur, ex pacto ac providentia secundum gratiam, ac liberalitatem concedentis.

Ascendentium item legitima portio est triens haereditatis, quae deficientibus descendentibus debita est parenti uni, vel utrique superstiti. Sin autem neuter parens supersit, in locum patris succedunt avus, et avia paterna, in locum matris avus, et avia materna.

Sed et etiam haeres necessarius opponitur haeredi, qui praesumptus nuncupari solet. Necessarius dicitur qui sic proximus vocatur ad haereditatem, ut alter proximior esse nequeat, quo is excludatur: praesumptus vero, qui deficiente proximiore haerede ad haereditatem vocatur; qui proinde praesumptus dicitur, eo quod proximior non adsit aut non adfuturus praesumatur, qui eum excludat.

Liberos naturales, nisi legitimati sint, non tenetur pater haeredes instituere: quamquam si liberis caret, non prohibetur illis bona sua relinquere, modo parentes, si adsint, legitima portione non priventur. Quod si testator liberos legitimos habeat, non plus quam unam haereditatis unciam naturalibus liberis, eorumque matri relinquere potest. Matri vero filii naturales aequali jure cum legitimis succedunt, ubi jus commune observatur.

Extranei demum haeredes dicuntur ceteri, qui testatoris juri subjecti non sunt. Quo numero habentur vel ipsi filii, qui a matre instituuntur, quia foeminae in potestate liberos non habent. Intellige quoad jura civilia, quae leges Romanae patriae potestati attribuunt.

Quia vero haeredes oneribus haereditatis omnibus subjiciuntur, contingere autem potest, ut haereditas gravi aere alieno prematut, haeredibus consultum est *inventarii beneficio*, quo nomine designatur integra bonorum defuncti descriptio; tumque non tenentur, nisi quantum haereditatis bona valere contigerit.

## *De Legatis.*

„ Legatum est donatio quaedam a defuncto relicta, ab „ haerede praestanda. „

Legari possunt quaecumque a testatore alienari, et a legatario acquiri valent.

Quin etiam res aliena, modo eam testator alienam esse sciat, legari potest; tumque legatum hanc vim habet, ut haeres cogatur redimere eam, et praestare, vel si eam non potest redimere, aestimationem ejus dare. Quod si defunctus nesciebat rem esse alienam, legatum corruit; qua in re legatarium oportet probare, defunctum scivisse se rem alienam legare; non autem haeredem probare defunctum id ignorasse; quia necessitas probandi incumbit illi, qui agit.

Si res eadem duobus legata sit, et ambo ad legatum perveniant, dividitur inter eos legatum. Si alter deficiat, puta quia aut spreverit legatum, aut vivo testatore decesserit, totum ad collegatarium pertinet.

„ Si res legata sine facto haeredis perierit, legatario de„ cedit. „

Nempe si certa species legata sit, aut certum corpus, seu quod instar certi corporis sit; nam si legata sit res incerta, velut centum aurei, dici non potest res legata periisse.

Cum duo ita legata sunt, ut unum non ab alio sit separatum, sed ei tanquam principali accedat, et cohaereat, tum perempta re principali extingui solet accessionis legatum, velut si fundus cum instrumento legatus sit; nam fundo alienato instrumenti legatum extinguitur. Spectanda tamen mens testatoris.

„ Si generaliter servus, vel res alia legetur, electio „ legatarii est, nisi aliud testator dixerit.

„ Siquidem in nomine legatarii testator erraverit, cum „ de persona constat, nihilominus valet legatum. Idemque „ in haeredibus servatur, et recte. Nomina enim signifi„ candorum hominum gratia reperta sunt: qui si alio quo„ libet modo intelligantur, nihil interest.

„ Huic proxima est illa juris regula, falsa demonstra„ tione legatum non perimi, cum de re constat. „ Nec enim falsae demonstrationis error attingit substantiam, statim atque constat de ipsa re, quae legatur.

Addit Justinianus falsam causam legato adjectam multo minus nocere: velut si quis ita dixerit: *Titio, quia me absente negotia mea curavit, fundum lego.* Licet enim negotia testatoris Titius nunquam curaverit, legatum tamen valere jubet: aliter vero si causa conditionaliter enunciata

sit; velut hoc modo: *Titio, si negotia mea curavit, fundum lego.*

Discriminis ratio haec affertur; quod testator, etiamsi putaverit a Titio sua negotia curata esse, nullo tamen jure cogebatur fundum ipsi Titio legare. Quod autem nullo jure cogente conceditur, id liberaliter donari videtur. Licet ergo falsa sit causa adjecta, manet adhuc liberalitatis ratio, qua uti voluit Testator, et qua revera usus est ad legandum; quandoquidem ad id nullo jure cogebatur. Contra vero si conditionaliter legatum enunciatum est, ipsa conditionis enunciatio ostendit, mentem testatoris ex conditione pendere; adeo ut si conditio desit, voluntas quoque defuisse censenda sit.

Atque haec quidem vera sunt, si particularum, quae causam et conditionem significant, vis et potestas ex penitioribus regulis artis exactissima subtilitate definiatur. At verendum, ne adeo subtiles differentiae fugiant communem intelligentiam hominum, qui passim testamenta faciunt, qui si testamentum suum sibi recitari audiant, sive hoc modo. *Titio, quod mea negotia curaverit, fundum lego*; sive hoc alio modo: *Titio, si mea negotia curaverit, fundum lego*; perinde mentem suam ac voluntatem utroque modo recte enunciatam fuisse facile existimabunt, nec inter eas loquendi rationes quicquam differre suspicabuntur. Proinde tametsi causa legato adjecta non cogat testatorem fundum legare Titio, contingere tamen potest, ipsum ea causa sic permoveri ad legandum, ut ea sublata nullo modo legare vellet; tumque adjecta causa in testatoris mente vim conditionis habebit, e qua ejus voluntas omnino pendeat. Quare in eo casu nec immerito investigare oportebit, quae revera fuerit mens, ac voluntas testatoris.

## *De lege Falcidia.*

Lege XII. Tabularum libera prorsus erat legandi potestas; quo fiebat, ut testatores nonnunquam legatis suis haereditatem sic onerarent, ut nil haeredi superesset; multique ob id intestati moriebantur, recusantibus scilicet haeredibus pro nullo, aut minimo lucro, haereditates adire. Huic incommodo tam lex Furia, quam lex Voconia mederi coeperunt, quarum illa cavebat, ne supra mille asses legare liceret; haec, ne quis census plus cuiquam legaret, quam

ad haeredem perveniret. Plenius autem deinceps provisum est Lege Falcidia, lata scilicet a Falcidio Tribuno plebis Augusti temporibus, qua cavetur, ne plus legare liceat, quam dodrantem totorum bonorum, adeo ut saltem quarta pars haeredi, vel haeredibus institutis remaneat, quae quarta Falcidia vocari solet.

Et sane priores leges minime sufficiebant ad propositum finem; cavebant quidem, ne singulis legatariis ultra praescriptum legaretur; sed adhuc poterat testator pluribus legando intra fines praescriptos, totam haereditatem exhaurire. At lege Falcidia revera circumscripta est legandi licentia, dum omnes simul legatarios complectens, cavet de cunctis, ne ultra dodrantem legata procedant.

Sed et hoc animadvertendum, minus caute legem Furiam cum legata coarctare vellet, legati quantitatem ad certum assium numerum revocasse. Etenim notum est, progressione temporis monetae cujusvis valorem plurimum immutari, ut proinde cum lex lata est, mille assibus satis egregia pecuniae summa conflaretur; post pauca vero saecula vix alicujus momenti aestimetur. Quamobrem ubi agitur de perpetuo assignanda in rem quampiam portione aliqua fructus, qui ex aliquo fundo percipitur, satius est, ubicumque fieri possit, eam portionem definire, non certo assium, aut cujusvis pecuniae numero, cujus valor perpetuae mutationi obnoxius est, sed potius per aliquam partem aliquotam totius fructus, qui ex eo fundo percipitur; sic enim aeque proportio, quam initio legislator spectavit, constans et perpetua remanebit.

## *De Fideicommissis.*

Initio invecta sunt fideicommissa, ut fraus legibus fieret non patientibus haereditates, aut legata quibusdam personis relinqui, velut proscriptis, deportatis ec. Quibus ergo personis directo relinqui non poterat, si testator quidpiam vellet relinquere, idipsum fidei committebat eorum, qui capere poterant ex testamento; et ideo fideicommissa appellata sunt, quia nullo vinculo juris, sed tantum pudore, seu fide eorum, qui rogati essent, fideicommissa continebantur. Augustus autem vim aliquam primus fideicommissis tribuit, dum de his jussit Consules auctoritatem suam interponere.

Fideicommissum aut universale est, quo haereditas re-

linquitur, aut singulare, quo relinquuntur res singulae. Haeres, cui committitur, dicitur haeres fiduciarius.

Haeredi fiduciario quarta pars haereditatis conceditur, quae ex Senatusconsulto Trebelliano Trebellianica dicta est. ne scilicet is frustra omnino haereditatem capiat.

Sed hic animadvertendum non aliis tacite relinqui posse fideicommissum, quam qui palam relictum capere possunt, aliter fraus fieret legibus. Sunt quos leges a capienda haereditate repellunt, velut filii spurii. Si ad istorum quempiam testator vellet bona sua pervenire; et ob eam rem amicum haeredem instituteret, hoc pacto et conditione, ut ipse deinceps haereditatis bona ei traderet, qui legibus prohibetur, occultum ejusmodi fideicommissum lege conscientiae non prodesset; nec enim privatorum conventio juri publico derogare potest, quod in commune bonum spectat. Quamobrem conventio hujusmodi gravi injustitiae peccato non vacaret; et bona sic tradita et accepta, legitimo haeredi ab intestato relinquenda essent.

## *De Codicillis.*

Codicillorum usus ad Augusti tempora refertur. Continent supremae voluntatis testationem minus solemnem; utpote quibus directa haeredis institutio nulla fit. Adhibentur ad legata, vel fideicommissa relinquenda; tum etiam ad explicandum vel mutandum, si quid libet, in testamento; quamquam et codicilli fiunt sine testamento.

Eorum recepta duo genera: scripti, in quibus voluntas scribitur, et non scripti, in quibus nuncupatur.

Codicilli ab intestato facti vicem testamenti exhibent; proinde quicumque intestati successor erit, codicillis relicta praestabit; testamento autem facto, codicilli vires ex testamento capiunt, et jus ejus sequuntur.

Codicillis autem directe haereditas neque dari, neque adimi potest, ne confundatur jus testamentorum, et codicillorum, et ideo nec exhaeredatio scribi. Ceterum per fideicommissum haereditas codicillis jure relinquitur, seu verbis precariis; quo casu haeres scriptus, vel legitimus, quartam partem sibi retinere potest.

Codicillos etiam plures quis facere potest; nec de prioribus quidquam detrahitur per posteriores, nisi sint contrarii. Plura autem testamenta unius hominis esse non possunt sed prius semper rumpitur a posteriore.

Jus quinque testes in Codicillis requirit, unumque actionis contextum, et si scripto fiant, etiam testium subscriptiones; quae solemnitatem aliquam praeseferunt, licet minorem. Ceterum non videntur ista pertinere ad codicillos testamento confirmatos; quippe quibus sustinendis sufficit ipsius testamenti solemnitas.

Pertinet ad hunc locum cautio illa, quae *Codicillaris clausula* appellatur, quae sic a Tabellionibus affertur: *si non valeat ut testamentum, valeat in vim Codicilli.*

Sed in his consulendae propriae leges cujusque Reipublicae.

# LIBER III.

## *De Haereditatibus, quae ab intestato deferuntur.*

„ Intestatus decedit, qui aut omnino testamentum non fe-
„ cit: aut non jure fecit: aut id quod fecerat, ruptum ir-
„ ritumve factum est: aut si ex eo nemo haeres extite-
„ rit. „

Itaque legibus praescribenda fuit ratio succedendi ab intestato: qua in re par fuit eum modum tenere, qui et ordini naturali maxime consentaneus esset, simulque civitatis constitutioni, et commodis aptissimus.

1. Naturae omnino consentaneum est, parentes in id studiose operam suam et industriam conferre, ut liberis suis vitae bene degendae subsidia comparent; naturalis proinde ordo poscit, ut parentibus liberi succedant, tum filii ex liberis suscepti, sicque deinceps.

2. Ubi contigerit parentes esse filiis superstites, naturale est quoque, ut aliquod orbitatis suae solatium in filiorum successione paratum habeant; naturali proinde ordine liberis deficientibus successio ad superiorem cognationem retrotrahetur.

3. Deficiente cum superiore tum inferiore cognatione jura sanguinis ad agnatos, cognatosve collaterales haereditatem deferent. Et primo quidem admittuntur fratres germani, et fratrum germanorum liberi. Post hosce veniunt fratres uno parente conjuncti, itemque liberi fratrum praemortuorum, qui uno parente conjuncti erant. Si nec fratres, nec fratrum liberi adsunt, reliqui agnati, et cognati vocantur; ea lege, ut ex iis, qui pares sunt gradu pariter admittantur, ac proximior remotiorem excludat.

Sed successionis duplex ratio, una quae dicitur in capita, in stirpes altera. In capita fit, cum haereditas in tot partes dividitur, quot sunt capita, sive personae quae succedunt: velut si pater duos, tresve filios, aut plures habeat, et aequaliter inter eos haereditas dividatur, successio fieri dicetur in capita. In stirpes vero fit hoc modo: si pater duos liberos susceperit, moriensque unum ex filiis vivum relinquat, alterius vero praemortui plures filii existant, haereditas in duas aequales partes dividetur; dimidiam por-

ro feret filius superstes; alteram dimidiam liberi quotquot sunt ejus qui praemortuus est, qui scilicet patrem suum repraesentant, eamque proinde partem capiunt, quae ipsi vivo obtigisset. Atque illud est, quod jus repraesentationis dicitur.

Deficientibus collateralibus usque ad 10. gradum succedit conjux conjugi, nisi inter eos fuerit divortium. Quod si uxor marito sine dote nupsit, ei praemortuo et consanguineos haeredes qualescumque relinquenti, succedit uxor, si inops sit, in quarta bonorum parte, ita tamen, ut si liberi ex defuncto superstites sint, solus ususfructus ad ipsam dum vivit, pertineat: deinde si plures quam tres liberi adsint, ipsa cum eisdem in capita succedat. Legatum tamen a marito factum uxori imputatur in quartam, quam ad instar legitimae, ne in testamento quidem, tollere potest.

His adde, quod mulier, quae susceptis ex priore matrimonio liberis, ad secundas nuptias transiit, quidquid a priore marito, quacumque donatione, aut testamento, acquisivit, ejusdem matrimonii liberis servare, et relinquere debeat, omni alienatione penitus interdicta: similiter et maritus, si quae bona a priore uxore ad ipsum devenerant, postea ad secundas nuptias transiens, reservare ea debet liberis prioris matrimonii. Sin vero vir, aut mulier post mortem conjugis sui ad secundas nuptias non transeat, licentiam habet, bona a conjuge suo profecta, exceptis lucris ex dote aut donatione propter nuptias, arbitratu suo alienandi ac consumendi. Si tamen non alienaverit, liberi ea sibi vindicare possunt, tametsi haereditati patris, aut matris immiscere se nolint.

Si neque consanguinei, neque conjux extent, legitimum Collegium succedit, si cui defunctus erat addictus. Quod si hoc nullum fuerit, fiscus denique succedit, occupatque bona tanquam vacantia, sed ultra vires haereditarias creditori satisfacere non cogetur.

Quod attinet ad filios legitimatos, videndum utrum sint legitimati per subsequens conjugium, aut beneficio Principis. Si primum, perinde habentur ac si essent ex justis nuptiis procreati, parique jure cum legitimis succedunt. Si secundum, vel quo tempore legitimati sunt, alii jam legitimi existebant, tumque non ad idem jus admittuntur; quippe valet beneficium Principis ad eluendam nativitatis maculam, non ad eorum detrimentum, qui legitimi sunt: vel eo

tempore nulli adhuc extabant filii legitimi, tumque filii legitimati pari jure admittuntur cum filiis ex justo conjugio deinceps procreatis, ne jus per legitimationem prius quaesitum eis invitis auferatur.

Liberi naturales ex Concubina, cum qua nuptiae celebrari poterant; matri etiam illustri, aliisque ex materna linea ascendentibus, una cum legitimis succedunt; non vero succedunt patri legitimos filios, legitimamve uxorem habenti. Sed hoc casu naturalibus filiis alimenta sunt decernendi.

Nullis extantibus liberis legitimis, nec uxore legitima, naturales filii patri succedunt in sextante, dividendo cum matre concubina.

Spurii, seu vulgo quaesiti patri non succedunt; ad matris tamen haereditatem cum legitimis admittuntur. Excipi solet, nisi mater illustris sit, justamque prolem habeat. Discriminis ratio in eo, quia mater certa est; sed pater, quem justae nuptiae demonstrent.

Qui vero ex impia conjunctione nascuntur, ex incestu scilicet, vel adulterio, ab omni successione prorsus repelluntur, ut nec ipsis jure civili alimenta debeantur. Sed quamvis prudens legislator nil omittere debeat, quo cives ab impiis ejusmodi conjunctionibus deterreantur, non eo usque procedendum, ut innocenti proli necessaria vitae subsidia detrahantur; quare hac parte Sacrorum Canonum aequitate aliter provisum est.

Sed pleraque haec, et cetera, quae ad successionum ordinem et modum pertinent, plerumque apud diversos populos diversa sunt, suntque propterea ex civitatis cujusque legibus, et institutis petenda.

*De obligationibus.*

Obligatio est juris vinculum, quo adstringimur ad aliquid praestandum.

Quae obligatio aequitate naturali nititur, sed ex qua jure civili agi non potest, dicitur obligatio naturalis; velut ea, quae ex nudo pacto nascitur: illa vero, ex qua jure civili agi potest, dicitur obligatio civilis; velut ea, quae pacto legibus probato contrahitur.

Obligatio civilis, quam jus legitimum inducit, afficit etiam conscientiam; est quippe naturalis obligatio parendi legi justae. Itaque quoties in facto, seu in re gesta, illa revera insunt, ob quae jura legitima actionem praebent, tum ex obligatione civili sequitur etiam naturalis obligatio id

praestandi, quod jus praestari vult. Contingere autem potest, ut facti species non ea revera sit, quam factum ipsum praesefert, aut non sit iis adjunctis praeditum, ob quae jura interponere suam auctoritatem intendunt; tumque ipsa jura multa exceptionum genera aperiunt, quibus elidatur actio, tametsi ad speciem juri consentanea videantur: velut si quis aut injusto metu inductus, aut dolo, stipulanti Titio promiserit, nascetur quidem actio, ex eo quod jura civilia praestari velint obligationem verbis contractam; sed si promissor metum, dolumve adhibitum probaverit, justa exceptione juribus concessa, intentatam actionem repellet. Quo planum fit, jura obligationem verbis contractam praesidio suo firmare, si demum ea insint, propter quae obligationi sic contractae auctoritatem suam adjungunt; quae si desunt, eo ipso jura partam ex ea obligatione actionem destituunt, nec proinde talem obligationem ut veram agnoscunt. Sane Vinnius testatur, ad obligationis civilis notionem haud illam pertinere, quae civilis nuda dicitur, quae propemodum sine re est, et exitu inutilis. Quod si etiam contingeret, ut ex falso allegatis et probatis damnaretur quis a judice ad solvendum quod non debet, nulla quidem esset naturalis obligatio erga falsum creditorem; etenim et ipsa sententia judicis putata debiti veritate nititur. Resistere tamen ille non posset auctoritati judicis, quae tametsi decepta, legitima est. Sed tum ea parendi obligatio ex alio capite nascitur, ex eo scilicet naturalis aequitatis principio, quo jubemur publicae potestati non resistere, ne publicus judiciorum ordo cum magno Reipublicae incommodo perturbetur.

Et quidem ex ea veluti dissensione, quae interdum se prodit inter naturalem obligationem, et civilem, nonnulli in animum induxerunt, jura civilia minus ad conscientiam pertinere; velut cum ea, quae naturalis aequitas praestare jubet, eadem non praestare jura civilia concedunt. Verum si quis rem totam probe animadverterit, facile perspiciet, quemadmodum et in his rebus jus civile cum jure conscientiae componatur. Itaque observandum, jus civile duplici ratione se habere circa pactiones, aut acta quaevis generatim, e quibus obligatio naturalis oriri potest; nimirum vel eis dumtaxat non assistendo, seu actionem non dando, vel ea prorsus in probando, et irritando. Cum jus civile tantum non assistit, nil plane detrahit de firmitate obligationis naturalis. Exempli causa, etsi post certum praefinitum tempus nulla

detur actio creditori ad repetendum debitum, nihilominus debitor, cui fidem creditor habuit, quique sui est debiti bene conscius; solvere illud obligatione naturali tenetur; nec enim lex, quae actionem negat, ullo modo obstat, quominus debitor ex fide et conscientia obligationi suae satisfaciat. Cum vero leges improbant plane, atque irrita volunt esse acta illa, e quibus alioquin naturalis obligatio nasceretur, tum ipsa legum vi naturalis ea obligatio, quae aliter locum habuisset, plane perimitur ac tollitur, idque ex ipsa aequitate naturali, quod quemadmodum fiat, paullo etiam uberius erit explicandum. Sunt scilicet acta quaedam, quae sola spectata lege naturae nil praeseferunt, quominus licita, et firma judicentur. His porro, sola spectata lege naturae, obligatio naturalis contrahitur; vult enim lex naturae, ut id quisque praestet, in quo sese obligavit, cum nil impediret quominus sese obligaret. Verum si ea, quae sola naturae lege illicita aut invalida non sunt, patriae legibus deinceps improbentur, jam nec ipsa naturalis aequitas patitur, ea aut licita censere quae jure prohibentur, aut valida quae jura valere nolunt. Neque propterea mutatur naturalis aequitas, sed omnis mutatio fit in materia eidem subjecta. Jubet quidem lex naturalis ea firma haberi, quibus nullum jus obsistit; sed si jus obsistere incipit, mutatur earum rerum conditio, eodemque lex naturalis firma habere non sinit, quae firma esse jura nolunt. Quando igitur jus civile pactum aliquod sic improbat, ut id fieri vetet, aut personas inhabiles reddat ad paciscendum, aut pactionis effectum nullum esse velit, tum pactio (et idem de qualibet alia re dicendum) quae citra praescriptionem illam juris obligationem naturalem pareret, nullam jam naturalem obligationem parit, utpote quae bonis moribus, legibusque contraria esset.

### *De fontibus obligationum.*

Quatuor ex fontibus obligatio ducitur, ex contractu, ex quasi contractu, ex maleficio, ex quasi maleficio.

### *De Contractibus.*

Contractus species est quaedam pacti, seu conventionis; quare ex notione pacti ad contractus notionem progrediendum.

Pactum, seu conventio, est duorum, vel plurium in idem placitum, et consensus.

Est autem pactum, aliud quidem nudum et simplex, aliud convenientibus admiiniculis septum, et roboratum; quod etiam vestitum dicunt.

Prius dicitur, quod nec certum, seu peculiare nomen habet, nec causam. Causae autem nomine intelligitur facti, vel rei praestatio, ob quam pactum vim habere debeat. Nuda ejusmodi pacta obligationem tantum naturalem inducunt, quae fide data et aequitate nititur, et quae tametsi non efficax ad actionem praebendam, non tamen minoris est momenti apud virum probum, quam obligatio civilis: unde illud vulgare adagium: *promissio boni viri est obligatio*.

Conventio vero, quae certum nomen habet, vel causam legibus probatam, contractus appellatur.

Hinc contractus 1. alii nominati sunt, alii dicuntur innominati. Illi sunt qui, quod frequentius iniri solent, peculiare sunt nomen adepti, ut mutuum, commodatum, emptio, locatio, societas etc.

Innominati, qui peculiari nomine carent; et ad quatuor formulas revocantur: *Do, ut des*; *do, ut facias*; *facio, ut des*; *facio, ut facias*.

Isti contractus, quamdiu intra nudi placiti seu conventionis fines consistunt, actionem non pariunt. Sed cum unus datam fidem implevit, potest vel agere ut alter impleat, vel re quoad alium integra poenitendo resilire, ac praestitum repetere: secus atque in contractibus nominatis, qui unius contrahentis poenitentiam alio invito non admittunt.

2. Contractus alii ex una tantum parte obligant, ut mutuum, et stipulatio; alii utrinque obligationem inducunt, ut venditio, locatio.

3. Alii sunt bonae fidei, in quibus potestas fit judici aestimandi quod alter alteri ex aequo et bono praestare debeat; alii stricti juris, in quibus potestas judicis formulae adstricta est, idque omnino praestandum, quod expressum reperitur. Quam distinctionem perperam Barbeyracius oppugnare studuit.

Praeter id, quod praestari debet vi contractus, occurrit etiam quandoque quid aliud praestandum, ex dolo, vel casu, vel culpa; de quibus jam paucis dicendum.

*De dolo, casu, et culpa.*

Dolus est machinatio ad nocendum alteri data opera adhibita.

Casus fortuitus est omnis eventus, qui praevideri, aut praeveni non potest.

Culpa est factum, vel non factum inconsultum, seu ex negligentia ortum, quo alteri damnum infertur.

Ut porro distinguuntur tres diligentiae gradus, maximae, mediae, et infimae; sic tres quoque distingui solent gradus culpae, scilicet latae, levis, et levissimae.

Lata culpa, quae infimae diligentiae opponitur, est omissio ejus diligentiae, quae communiter adhiberi solet.

Levis culpa, mediae diligentiae opposita, est ejus diligentiae omissio, quae ab accurato patrefamilias solet adhiberi.

Levissima culpa diligentiae maximae opposita omissio est ejus exactissimae diligentiae, quam solertissimus paterfamilias adhibet.

Atque his quidem de rebus communes hae praeceptiones dantur:

Damnum dolo datum omnino praestandum ab eo qui dedit; idque tametsi aliter conventum esset. Etenim leges nullam vim pactis tribuunt, quae delinquendi occasionem praebent.

Damnum fortuito casu datum non praestatur; nisi de hoc praestando convenerit, aut culpa vel mora praecesserit.

De damno culpa dato est aliqua distinctio facienda pro diverso genere culpae.

Culpa lata semper praestari debet; neque enim par est vecordem negligentiam ad excusationem afferri; quin etiam in causis civilibus culpa lata dolo aequiparatur.

Si vero levi aut levissima culpa damnum datum est, regula damni praestandi ex natura contractus sumetur; nam contractus omnis cedit in utilitatem vel utriusque contrahentis, vel in utilitatem unius tantum, scilicet aut solius accipientis, aut solius dantis.

Si utilitas est solius accipientis, ut in commodato, qui accipit, tenetur de culpa etiam levissima. Si utilitas ad utrumque pertinet, velut in venditione et emptione; praestabitur tantum culpa levis. Si utilitas est solius dantis, ut in deposito, tum qui accipit, non tenetur nisi de culpa lata: excipe, verbi gr., si ultro se ipse obtulerit.

Jam vero contractus fiunt quatuor modis, vel re, vel verbis, vel litteris, vel consensu. Qui modi ex civili Ju-

risprudentia distinguuntur; nam si rerum naturam spectes, duplex tantum contrahendi ratio se offeret; una, qua contractus re perfici opus habet, ut in mutuo; altera, qua, ut perficiatur, lex naturae nonnisi mutuum consensum manifestatum requirit. Duo alii modi ex jure civili inducti sunt, quatenus ad legitimam consensus manifestationem jura, aut verba, aut etiam litteras requirunt.

### *De contractibus, qui re perficiuntur.*

Re perfici contractus dicuntur, in quibus dati, aut facti praestatio ad consensum accedere oportet; suntque quatuor, mutuum, commodatum, depositum, pignus.

### *De Mutuo, et Commodato.*

Mutuum est contractus stricti juris, quo traditur res fungibilis, ut statim fiat accipientis, ea lege, ut alia ejusdem generis, et qualitatis reddatur.

Mutuum contractus est stricti juris; quia cum tantum reddi debeat quantum traditum est, non fit locus aestimationi ex aequo et bono.

In Mutuo traduntur res fungibiles, quo nomine illa rerum genera designantur, in quibus aliae aliarum vice funguntur. Sunt autem quae usu consumuntur, quae pondere, numero, mensurave constant; velut vinum, oleum, frumentum, pecunia numerata. Quas res qui mutuo tradit, non eo animo tradit, ut easdem recipiat, sed alias ejusdem naturae et qualitatis, quae proinde vice funguntur earum, quae traditae sunt. Nec enim vinum, oleum, frumentum eadem, quae accepta sunt, reddi possunt, utpote quae usu consumuntur; pecunia quoque usu quodammodo perimitur, et extinguitur, utpote quae utenti excidit, ac perit, dum eam in usus suos expendit, ac distrahit. Res autem sic traditae fiunt accipientis, qui de his decernere potest, ut lubet.

Commodatum vero contractus est bonae fidei, quo res gratuito ad certum usum alteri conceditur, ut eo usu finito, eadem reddatur: velut cum quis equum suum alteri ad aliquod iter faciendum concedit; quo itinere facto equus idem domino reddendus est.

Itaque si commodatum cum mutuo conferas, facile perspicies quî fiat, ut in mutuo dominium transferatur, non i-

tem in commodato. Nam in mutuo traduntur res, quae usu consumuntur, adeo ut usus concedi nequeat, quin etiam plena facultas tribuatur substantiae quomodolibet aburendae ac perdendae; in quo dominii ratio consistit. In commodato vero usus rei a substantia rei plane secernitur; ut patet in eo qui equum suum alteri commodat; is enim usum equi concedit, equum ipsum, seu equi proprietatem, non tribuit; quippe uti quis equo potest salva ejusdem equi substantia, adeo ut usu finito ille idem equus, qui traditus est, reddi possit. Hinc porro fit, ut si res commodata fortuito casu pereat sine culpa ejus qui accepit, non pereat periculo ejus qui accepit, sed ejus qui commodavit, siquidem aequum est rem domino suo perire; porro qui equum suum commodavit, non propterea equi dominus esse desinit. Contra in mutuo si res tradita quocumque fortuito casu perit, ejus jacturam feret qui accepit; quod iniquum foret, nisi revera per mutuum ejusdem rei dominium sibi comparavisset.

Neque vero quod is qui mutuum accepit, tantumdem reddere teneatur, officit quin verum rei, quam accepit, dominium nanciscatur. Nam etiam cum venditor fide habita emptori mercem tradit, emptor mercis traditae dominium acquirit, licet pretium ejus solvere teneatur. Quemadmodum ergo jus, quod habet emptor pretii exigendi, non impedit, quin emptor verum dominium habeat in rem sibi traditam; sic jus mutuantis tantumdem repetendi quantum tradidit, non obstat, quin verum dominium rei traditae in eum transierit, qui eam accepit. Nullius proinde in hanc rem momenti est commentum eorum, quibus in pecunia mutuata placuit corpus ipsum pecuniae numeratae ab ejusdem quantitate secernere, unde sibi concludere posse videntur, cum qui pecuniam mutuatur, corporis quidem numeratae pecuniae dominium amittere, sed quantitatis dominium retinere. Nam commentitium illud quantitatis dominium cuique rem paullo acrius intuenti non aliud esse patebit, quam jus quod habet mutuans tantumdem repetendi, quantum tradidit; quod jus longe abest a natura dominii, ut patet in venditore, qui fide habita mercem emptori tradidit; jus enim quod ille habet exigendi pretium mercis nullo pacto dominium est nec mercis, nec pecuniae, quam emptor debet.

Atque istud quoque probe est animadvertendum discrimen, quod intercedit inter res, quas usus ipse perimit, et eas, quae usu non consumuntur, non populorum institutis,

sed natura ipsa constitutum esse. Natura quippe fit, ut panis quo vescimur, usu ipso consumatur, non item equus quo vehimur. Proinde non populorum institutis, sed natura ipsa fit, ut in rebus quae usu salvae supersunt, pretium usus a pretio rei secerni valeat, ut patet in equo; nam pretium equi aliud est, quam pretium vectionis quam praebet. In his vero, quae usu consumuntur, velut in pane, qui vescendo consumitur, non aliud est pretium substantiae panis, aliud pretium esus: meritoque insanus haberetur, qui panem tradens aliud pretium pro panis substantia, aliud pro panis manducatione repeteret.

Hinc in rebus, quae usu consumuntur, satisfit ad aequalitatem tantum reddendo, quantum acceptum est; nisi causa mutui lucrum aliquod cessaverit, aut damnum emerserit, seu aliquid mutuanti intersit, quod juste compensari debeat. Etenim, ut dictum est, absurdum foret aliud pretium pro pane statuere, aliud pro manducatione panis; proinde si quis panem mutuo accepit, alium panem ejusdem ponderis, naturae, et bonitatis reddiderit, ad aequalitatem satisfecisse censendus est; propterea aequitatem mutuans ipse laederet, si praeter panem quem recipit, aliud insuper pro esu panis exigeret. Non ergo patitur aequitas, ut ex mutuo vi mutui lucrum percipiatur: omnisque talis conventio in id vitium incidit, quod usurae ac foenoris nomine designatur.

Contra in rebus, quas usus non perimit, nil obstat, quin praeter rem aliquod lucrum pro usu rei exigatur. Etenim equi usus habet suum pretium, quod est a pretio ipsius equi omnino distinctum; proinde qui equum suum alteri utendum concedit, bene pacisci poterit non solum ut suus sibi equus reddatur, sed ut solvatur sibi pretium, quod usui equi respondet. Equidem commodati nomine placuit id intelligi, quod gratuito conceditur; proinde si mercedis pactio intervenit, contractus ipse commodati nomen amittet; sed adjecta pactio nullam labem contractui adjiciet, idque tantum efficiet, ut cedat in aliam contractus speciem perinde liçitam, quae locatio dicitur.

Differt ergo commodatum a mutuo, quod in mutuo dominium transferatur in accipientem, qui proinde tradita sibi re abuti quomodocumque potest: in commodato vero dominium non transfertur, sed res ad certum dumtaxat usum conceditur. Cum autem ex usu rei alienae, culpa ejus, qui utendam accepit, detrimentum quandoque importetur ei, qui

commodavit, judicis sententia ex aequo et bono aestimandum erit, quid alter alteri praestare debeat; quo fit, ut commodatum bonae fidei contractus esse dicatur: secus atque mutuum, in quo cum tantum reddi debeat, quantum traditum est, nullus hujusmodi aestimationi locus relinquitur, sed totum stricta aequalitate inter traditum, et redditum continetur; unde stricti juris contractus appellatur.

Duplex autem est modus, quo res alteri utenda gratuito conceditur, unus quo ad praefinitum usum conceditur, non ante repetenda, quam utendi tempus lapsum fuerit; atque id quidem proprie commodatum dicitur: alter modus est, cum res utenda sic conceditur, ut ad omnem concedentis nutum repeti queat; isque modus *precarium* constituit.

Commodans tenetur 1. vitia rei patefacere, et si quod ex celato rei commodatae vitio damnum alter ceperit, commodans tenebitur id praestare. 2. In commodantem recidunt extraordinarii sumptus, quos rei conservandae necessitas postulaverit. 3. Non debet rem ante praefinitum tempus repetere, nisi aliunde periculum ipsi immineret.

Qui commodatum accepit, tenetur 1. in re conservanda exactissimam diligentiam adhibere, quam profecto aequitas ab eo postulat, in cujus tantum utilitatem contractus pertinet. 2. Re commodata non aliter uti, ac sibi concessum sit, aut saltem ac prudenter existimet, dominum assensurum esse: nam civili jure furti reus habetur, qui rem utendam in alium usum transfert, quam eum, cujus gratia sibi data est. 3. Impensas consuetas praestare, quas rei conservatio et usus requirit. 4. Rem commodatam praefinito tempore restituere.

Jam hic quaeri solet, imminente naufragio vel incendio, utrum servari par sit propriam rem, an commodatam, cum utraque simul servari nequit. Et quidem si res propria multo pretiosior est commodata, non vetat aequitas rem propriam servari prae commodata, modo pretium ejus domino praestetur. Quod si res commodata ejusdem, aut fere ejusdem pretii est atque propria, servari domino rem suam oportet, quam in alterius utilitatem liberaliter commodavit.

## *De Deposito.*

Depositum est contractus, quo res alteri gratis custodienda traditur, ut eadem restituatur.

Si res deposita erepta sit naufragio, vel incendio, dicitur miserabile depositum.

Si res litigiosa, vel partium consensu, vel judicis auctoritate deponitur, sequestratio dicitur, prima quidem voluntaria, altera necessaria.

Is apud quem res est deposita, nequidem compensationis causa potest eam retinere, sed eam repetenti domino statim restituere debet; nisi ex restitutione instans periculum vel domino, vel aliis immineret: ut si quis gladium depositum reposceret ad se, vel alium interficiendum.

Neque re deposita uti potest, nisi ex domini consensu; qui secus fecerit, furtum commisisse judicatur; et pretium quod tali usui respondet, domino acquiritur.

Aliunde cum depositum ad solam deponentis utilitatem pertineat, is qui rem depositam accepit, nonnisi de culpa lata in re custodienda tenetur. Sane probitatis officio plurimum deesset qui in re fidei suae commendata non eam curam adhiberet, quam communiter homines nec admodum diligentes in re sua adhibere solent.

## *De Pignore.*

Pignus dicitur contractus, quo res creditori traditur ad securitatem, ea lege, ut soluto debito restituatur. Cum autem pignus utriusque gratia comparatum sit, et debitoris, quo magis ei pecunia credatur, et creditoris, quo magis ei in tuto sit creditum; hinc fit, ut creditori mediam diligentiam adhiberi sufficiat, nec de culpa levissima, sed de levi teneatur. Quamobrem si mediam illam diligentiam adhibuit, et fortuito aliquo casu rem amiserit, securus est, nec impeditur creditum petere.

Creditor non potest uti re oppignorata sine consensu domini, et si quid ex ea lucri ceperit, in sortem est computandum; nec vendere pignus, nisi debitor sit in mora, et antea monitus fuerit: quod si pluris vendit quam ferat debitum, quod superest, debitori est restituendum. Praeterea in pignore jura reprobant pactum legis commissoriae, nimirum vetant pignus acquiri creditori, si debitor statuto tempore non solvit: quippe hac ratione magna facultas tribueretur improbis ex pignore injuste lucrandi.

Differt pignus ab hypotheca, quod pignus consistit in re mobili, quae traditur; hypotheca vero constituitur in re

immobili, quae non traditur, sed tantum creditori obligatur ad securitatem debiti. Hypotheca autem alia est ex conventione, quae mutuo partium consensu, alia quae lege ipsa constituitur, velut quam pupillo leges tribuunt in bona tutoris.

### *De Verborum obligationibus.*

„ Verbis obligatio contrahitur ex interrogatione, et re„ sponsione, cum quid dari, fierive nobis stipulamur. „

Scilicet his duabus partibus, interrogatione nimirum, et responsione constat illa verborum conceptio, quae uno nomine stipulatio veteribus dicta est; nomine ex eo ducto, quod *stipulum* apud ipsos veteres firmum appellabatur.

Fiebant autem stipulationes hoc modo: *Spondes? Spondeo. Promittis? Promitto. Fide promittis? Fide promitto. Fidejubes? Fidejubeo. Dabis? Dabo.* Sed haec solemnia verba, quae olim in usu fuerant, postea Leo Imperator sustulit, nec aliud in stipulationibus desiderari voluit, quam ut consentiens ab utraque parte voluntas aptis quibuscumque verbis exprimeretur.

Itaque in stipulatione continetur vis ejus contractus, qui promissionis nomine donari solet. Nam si Titius te rogat, num decem aureos ei te daturum spondeas; ipse autem verbis aptis respondeas te spondere, erit perfecta stipulatio. Quod si tua sponte, nec rogatus promittas Titio decem aureos ei te daturum, ille autem assentiatur, et acceptet, erit quidem in hac promissione inversio aliqua prioris ordinis; at spectata sola aequitate naturali, vis conventionis eadem esse videtur.

In stipulationem, et promissionem cadunt quaecumque alienari possunt, quae sunt in commercio, et juri nostro subjecta; nec solum res in stipulatum deduci possunt, sed etiam facta: ut si stipulemur aliquid fieri, vel non fieri. Quo in genere stipulationis monet Imperator optimum fore, si poena subjiciatur, ne quantitas stipulationis in incerto sit. Difficile enim est aestimare quanti cujusquam interesit te id facere, quod ei te facturum promisisti, quantum scilicet aut lucri amiserit, aut damni coeperit, quoniam res ejusmodi non in jure, sed in facto consistit. Huic autem incommodo occurritur subjecta stipulatione poenae. Factum alienum in stipulationem cadere non potest, quippe nemo ex contractu alterius obligatur. Spondere tamen quis po-

test, curaturum se, ut alter quidquam aut faciat, aut non faciat; hac enim stipulatione non tam factum alienum, quam proprium promittitur. Insana esset promissio rei, quae in rerum natura esse non possit, velut si quis promitteret hippocentaurum; bene tamen promittuntur fructus futuri, licet non sint in rerum natura.

Stipulatio, et generatim omnis promissio, fit aut pure, aut in diem, aut sub conditione.

„ Pure, veluti, *quinque aureos dare spondes?* idque „ confestim peti potest. „ Nam ubi promissioni nec dies praestitutus est, nec adjuncta ulla conditio expressa, aut tacita, statim dies est promissi implendi; ex humanitate tamen dilatio aliqua indulgenda.

In diem fit promissio, cum adjicitur dies, quo promissum praestetur; velut si primis calendis Martiis decem aureos quis promittat. Et quidem si tempus certum est, aut certo extiturum, id quod ad eum diem promittitur, statim quidem debetur, sed peti prius, quam dies venerit, non potest; nihilominus solutum ante tempus, quamvis per errorem, repeti non potest. Quod si tempus adjectum incertum est utrum futurum sit, an non, tum vim habet conditionis, adeoque suspensa manet obligatio.

„ Sub conditione promissio fit, cum in aliquem casum „ differtur obbligatio; „ velut cum promittis sub ea conditione, *si Titius consul factus fuerit*; nam obligatio non contrahitur nisi Titio facto consule. Ex conditionali proinde promissione spes tantum est futurum, ut res debeatur; eaque in haeredem transmittitur, si prius quam conditio extet moriatur is, cui promissum est; tunc enim conditione extante promissor tenebitur erga haeredem ejus, cui promisit.

Si impossibilis conditio obligationi adjiciatur, nihil valet stipulatio, vel promissio; impossibilis autem habetur, cui natura impedimento est, quominus existat.

„ Nec valet quod turpi ex causa promissum est: velut „ si quis homicidium, vel sacrilegium se facturum promit„ tat. „

Atque hic gravis exoritur quaestio, utrum qui de mercede pactus est ob scelus patrandum, teneatur, patrato scelere, pactam mercedem solvere. Non desunt qui putent eum teneri, qui fatentur quidem turpes ejusmodi pactiones ante opus patratum non valere, sed, posita conditione, cen-

sent fidem datam praestandam esse, si pretii datio, et acceptio nulla lege prohibeatur, aut irritetur.

Melius tamen sentire videntur qui negant, ex turpi pactione ullam obligationem oriri solvendi, patrato scelere, quod ob id patrandum promissum fuerit. Nam ea obligatio, si quae esse posset, vel ex pactione oriretur, vel ex facto seu scelere patrato. Non ex acelere patrato, quippe flagitio non alia merces debetur quam poena; non ex pactione, quandoquidem jus sive Pontificium, sive Civile, ex naturali aequitate declarant, turpes ejusmodi pactiones nullam prorsus obligationem inducere. Sic enim Gregorius IX. *cap. ult. de pactis*: *Juxta legitimas sanctiones pactum turpe, vel rei turpis, aut impossibilis de jure, vel facto, nullam obligationem inducit*. Jure autem Civili, *leg.* 26. *de Verb. obligat*: *Generaliter novimus, turpes stipulationes nullius esse momenti*. Item *leg.* 5. *Cod. de Pactis*: *Pacta, quae contra leges, constitutionesque, vel contra bonos mores fiunt, nullam vim habere indubitati juris est*. Quod vero ajunt ea jura intelligenda esse de vi obligationis ante patratum scelus, non de fide servanda, postquam scelere patrato conditio extitit, id prorsus commentitium est. Jura de omni pactione turpi *generaliter* sanciunt, nullius eam momenti esse, nec ullam vim habere, aut ullam obligationem inducere. Hac generali sanctione turpibus pactis omnis prorsus detrahitur vis obligandi; quod falsum esset, si pactiones turpes patrato scelere vim obligandi retinerent. Neque suspicari possumus casum patrati sceleris legislatorum prudentiam fugisse; qui proinde si ex patrato scelere obligari promissorem censuissent, non ita generaliter omni vi obligandi pactiones turpes exuissent.

Praeterquamquod, si nulla est obligatio ex turpi pacto ante patratum flagitium, quemadmodum ultro adversarii fatentur; qui fieri potest, ut obligatio quae ante non suspensa, sed nulla prorsus erat, ex patrato scelere initium, ac vires acceperit? Accedit, quod plane interest Reipublicae, ne improbi unquam existiment se ex improbitate sua quidquam juris quoquo modo consequi posse: quippe si improbis persuasum fuerit, promissorem, qui eos ad improbum facinus proposita mercede pertrahere nititur, nulla postea obligatione teneri promissae mercedis exsolvendae, pronum est minus alacres futuros esse ad obsequendum aliorum impietati. Refelluntur itaque adversarii non solum ex eo quod, ubi

jura non distinguunt, ipsi nulla juris auctoritate distinguere non verentur, sed etiam quod interpretatio, quam afferunt, generali juris sanctioni adversetur: tum praeterea quod bonis moribus minus consulere ii videntur, qui firmitatem aliquam pactis turpibus post patratum facinus tribuunt; siquidem bonis moribus repugnat quidquid valet ad alendam malorum audaciam.

Quod insuper ajunt nil obstare, quominus posita conditione turpi obliget se quispiam ad aliquid praestandum; velut si quis dicat homini pauperi: si peccatum commisero, promitto me liberalitate mea inopiam tuam sublevaturum. Sed profecto mirum est eos non perspicere, quantum haec duo differant inter se, promittere mercedem sceleris, ac posito scelere promittere quid honestum ad scelus puniendum, expiandumve. Qui putat tribuendam mercedem sceleris, invitat ad scelus, videturque aliquid pretio dignum in scelere ponere: altera vero pactio retrahit potius a scelere, ut manifestum est.

## *De Fidejussoribus.*

„ Pro eo qui promittit, solent alii obligari, qui fide-
„ jussores appellantur: quos homines accipere solent, dum
„ curant, ut diligentius sibi cautum sit.

Estque adeo fidejussio contractus, quo quis alienam obligationem suscipit, quo casu eam principalis debitor seu reus non praestiterit.

Et quidem in his etiam se fidejussor obligare potest, in quibus obligatio ex delicto nascitur; utique si civiliter agatur, nempe ad praestandum damnum delicto illatum; nam si criminaliter agatur ad corporalem coercitionem, fidejussio inutilis est: neque enim patitur aequitas, ut quam poenam reus delinquens meretur, eam innocens fidejussor perferat.

„ Fidejussor non tantum ipse obligatur, sed etiam hae-
„ redem relinquit obligatum. „

Namque ut haeres in omnia defuncti jura succedit, sic etiam par est, ut in onera succedat.

„ Si plures sint fidejussores, quotquot erunt numero,
„ singuli in solidum tenentur. Itaque liberum est credito-
„ ri, a quo velit, solidum petere. „

Sed ne contra aequum et fas unus damnum totum su-

bite teneretur, leges ipsae prospexerunt. Primum ex Hadriani epistola compellitur creditor a singulis, qui modo solvendo sunt, litis contestatae tempore, partes petere; quod vocatur beneficium divisionis. Praeterea creditor priusquam fidejussores appellet, tenetur reum principalem convenire, et ejus facultates excutere: quod excussionis beneficium dicitur. Demum habent fidejussores beneficium cedendarum actionum, quo beneficio unus ex fidejussoribus, qui totum solvere paratus est, a creditore petit, ut actiones suas sibi cedat, sive adversus alios fidejussores, sive adversus reum principalem.

„ Fidejussores ita obligari non possunt, ut plus de„ beant, quam debet is, pro quo obligantur. Nam eorum „ obligatio accessio est principalis obligationis: nec plus in „ accessione potest esse, quam in principali re. At ex di„ verso, ut minus debeant, obligari possunt. „

Si quid autem fidejussor pro reo solverit, ejus recuperandi jus habet; teneturque omnino reus fidejussorem indemnem servare.

### *De litterarum obligationibus.*

Hodie nascitur litterarum obligatio, quoties quis scriptura fatetur mutuam se accepisse pecuniam, quam revera non accepit, nec intra biennium confessionem suam, sub spe futurae numerationis editam, non revocat. Ergo intra hoc tempus qui pecuniam revera non accepit, de non numerata pecunia excipere potest, et ( contra quam in ceteris exceptionibus eveniat ) is adversus quem ista exceptio proponitur, probare cogitur numeratam fuisse pecuniam. At lapso citra debitoris querelam biennio, querela jure Romano evanescit, et debitor obligatus manet. Aliud obtinet in foro; nam lapso biennio adhuc auditur debitor, sed gravatur onere probandi pecuniam sibi non fuisse numeratam.

### *De obligationibus ex consensu.*

„ Consensu fiunt obligationes in emptionibus, vendi„ tionibus, locationibus, conductionibus, societatibus, man„ datis. Ideo autem istis modis obligatio dicitur consensu „ contrahi: quia neque scriptura, neque praesentia omni„ modo opus est: at nec dari quicquam necesse est, ut

„ substantiam capiat obligatio: sed sufficit, eos, qui nego-
„ tia gerunt, consentire; unde inter absentes quoque talia
„ negotia contrahuntur, veluti per epistolam, vel per nun-
„ tium. Item in his contractibus alter alteri obligatur in id,
„ quod alterum alteri ex bono, et aequo praestare oportet:
„ cum alioquin in verborum obligationibus alius stipuletur,
„ alius promittat. „

Contractus, in quibus unus stipulatur seu rogat, alter promittit, spectata natura conventionis, aestimationem non admittit; nam certum est ac definitum quod rogandi ac promittendi verbis expressum est, idque adeo stricte praestandum.

## *De Emptione, et Venditione.*

„ Emptio, et venditio contrahitur, simul atque de pre-
„ tio convenerit: quamvis pretium nondum numeratum
„ sit. „

Emptio proinde, et venditio solo partium consensu manifestato contrahi potest. Atque hoc quidem satis est, ut referatur ad eum contrahendi modum, qui consensu continetur. Non tamen id obstat, quin is contractus aut per scripturam fieri possit, aut conditio quaedam adjici valeat, cujus eventus sit expectandus, ut emptio et venditio plane consistat.

Porro contractus in scriptis fieri dicitur, non quoties de eo scriptura conficitur, quod plerumque fit probationis tantum gratia, sed tunc cum convenerit, ut in scriptis contraheretur. Tum vero si privata sit scriptura, sufficit instrumentum propria contrahentium manu perscriptum esse, aut si scriptum ab alio, manu eorum confirmatum: si publica, non aliter instrumentum completum intelligitur, quam si a tabellione exceptum, partibus praelectum, atque ab ipsis approbatum fuerit. Et quidem donec aliquid deest ex iis et poenitentiae locus est, et potest emptor, vel venditor, *etiam invito altero*, sine poena recedere ab emptione ac venditione.

„ Ita tamen impune eis recedere concedimus, nisi jam
„ arrharum nomine aliquid fuerit datum: hoc enim subse-
„ quuto, sive in scriptis, sive sine scriptis, venditio cele-
„ brata est: is, qui recusat adimplere contractum, siquidem
„ est emptor, perdit quod dedit: si vero venditor, duplum

„ restituere compellitur, licet super arrhis nihil expressum „ sit. „

Sed quod attinet ad arrhas, multi sentiunt rationem habendam esse consuetudinis, ubi haec vim legis obtinuerit; proinde ubi ei qui arrham dedit, sola ejus jactura licet impune recedere, contrahentium mens et voluntas haec esse censebitur, ut qui arrham dedit, obligatus maneat sub conditione, nisi velit arrham amittere. Ubi vero arrha est argumentum ac symbolum obligationis contractae, tenentur omnino contrahentes susceptam obligationem implere.

„ Pretium autem constitui oportet: nam nulla emptio „ sine pretio esse potest. Sed et pretium certum esse de- „ bet. „

Certum autem pretium censetur non id solum, quod quanti sit, disertis verbis enunciatur; sed etiam quod ex contrahendi modo, quanti esse debeat, certo definiri potest; velut si quis dicat: *tanti emo, quanti tu emisti*; aut etiam cum sic composita est venditio: *quanti ille aestimaverit*; ut proinde si ille qui nominatus est, pretium definierit, tunc omnino secundum ejus aestimationem persolvendum est, et res tradenda, et venditio ad effectum perducenda.

Sed si ejus, qui nominatus est, arbitrium tam pravum sit, ut manifesta ejus iniquitas appareat, corrigi poterit per judicium bonae fidei.

Quod si etiam ultra dimidium justi pretii laesio intervenerit, remedium e jure petetur ad venditionem rescindendam. Sed licet jus actionem non praebeat adversus laesionem quae infra dimidium justi pretii consistat, minuendarum scilicet litium gratia, ipsa tamen probitas et fides satis monet sarciendum id omnino esse, in quo alius laesus fuerit, non alio expectato quam conscientiae judicio.

„ Pretium in numerata pecunia consistere debet. „

Nam cum merx pro merce datur, permutatio fit potius quam emptio et venditio. Ceterum si pretium ab initio in nummis fuerit constitutum, potest venditori, si consentiat, etiam alia res in solutum dari.

Justitia aequalitatem postulat inter pretium et mercem; pretium autem, ubi non sit lege definitum, ex communi aestimatione petendum. Pluris quidem res vendi poterit, si ex venditione quae fit in gratiam emptoris, venditor aliquid incommodi aut detrimenti capiat, quanti scilicet ejus interest. At iniquum augere pretium rei hac de causa, quod

emptoris intersit eam habere ; nam proprium incommodum justa compensatione sarciri aequum est, non autem ex alterius commodo, quod nobis non noceat, lucrum sibi comparare. Et sane quod res vehementer grata sit vel opportuna emptori, non id facit, ut ea res, quae pretium habet suum ex communi aestimatione, revera pretiosior sit; non ergo pluris venire debet.

Vitia rei tenetur venditor dicere, quae rem aut noxiam, aut inutilem reddant; quod si ex vitio paullo minus tantum apta redditur, debet saltem pretium pro rata minuere.

„ Cum autem emptio, et venditio contracta est, peri-
„ culum rei venditae statim ad emptorem pertinet, tametsi
„ adhuc ea res emptori tradita non sit. „

Equidem juribus constitutum est, ut dominium nonnisi re tradita transferatur; adeo ut venditor rei venditae nec dum traditae dominus censeri debeat; aliunde vox est aequitatis naturalis rem suo domino perire : nihilominus non immerito jure sanxerunt, rei venditae nec dum traditae periculum ad emptorem pertinere. Nam quod dicitur, rem suo domino perire, id intelligendum est, nisi qui dominus est, simul sit ejusdem rei debitor. Porro debitor securus est, si res alreri debita, quam penes se nulla culpabili mora detinet, nulla ipsius culpa aut dolo pereat.

Sed quod dicitur, rei venditae periculum statim ad emptorem pertinere, id valet de re quae sit certa, et definita, velut hic grex, hic fundus, hic equus; nam si res sit indefinita quoad corpus, vel individuum, velut si decem oves ex grege; vel si fiat venditio vini, olei ec. pretio in singulas amphoras, aut metretas constituto, tum res vendita nec tradita perit venditori.

Discriminis ratio manifesta est; nam si una certa ovis venditur, haec statim debetur emptori, eique perit. Sed si una ovis de grege generatim et indefinite venditur, non una potius quam alia debetur; propterea quaecumque singillatim de grege pereat, dici non potest eam esse quae debetur emptori : unde nisi totus grex pereat, venditor semper tenebitur emptori praestare unam ex illis quae supersunt. Earum ergo quae pereunt periculum, ad ipsum pertinet. Siquidem ubi non de corpore, sed de ipso genere pactio intercessit, non perit genus ipsum, tametsi corpora quaedam de illo genere pereant.

„ Sed et si post emptionem fundo aliquid per alluvio-
„ nem accesserit, ad emptoris commodum pertinet. Nam
„ et commodum ejus esse debet, cujus periculum est. „

## *De Locatione, et Conductione.*

Locatio et conductio est contractus, quo res utenda conceditur, vel facienda promittitur, certa mercede constituta. Locator dicitur qui dat aliquid utendum, vel faciendum: conductor, qui aliquid utendum, vel faciendum suscipit. Conductor aedium inquilinus proprie dicitur: conductor agri colonus: conductor operis redemptor: conductor vectigalis publicanus. Pro mercede operas suas locant famuli: pro pretio ad usum locantur equi, ad fructum oves ec. Res immobiles dicuntur locari pro pensione.

Locatoris officia sunt 1. patefacere vitia, quae rem locatam noxiam reddunt, vel inutilem. Qua in re jura nec ignorantiam excusant, quam nimirum ex culpabili negligentia ut plurimum prodire praesumunt: unde illud leg. 9. ff. de Locat.: *Si quis dolia vitiosa ignarus locaverit, deinde vinum effluxerit, tenebitur in id quod interest, nec ignorantia ejus erit excusata.*

2. Praestare sumptus necessarios, ut res locata usui, ob quem locatur, apta fiat; tum onera publica, nisi aliter convenerit, et ideo conductori minus pendendum sit.

3. Pensionem remittere pro tempore, quo conductor nequit uti vel frui re locata propter impedimentum ex locatore, vel re locata proveniens.

4. Si ob sterilitatem, grandinem, hostium depopulationem colonus nil percipiat, tenetur locator totam pensionem remittere. Quia vero unius anni sterilitas quandoque subsequentium annorum ubertate compensatur, pacta fiunt, ut singulis annis rata quadam et velut communi proportione pensio solvatur; qua in re omnibus circumspectis spectandum quid aequitas postulat.

5. Si locator rem locatam vendat, cavere debet, ne conductor detrimentum capiat.

6. Rem non repetere ante tempus constitutum. Cui regulae quatuor de causis excipitur. Si ex improviso eventu locata res jam domino sit necessaria; velut si aedes quas habitat, conflagraverint, aut ineundi conjugii causa ei necesse sit in locatas aedes immigrare: si rem locatam restaurari

opus sit: si conductor in mora fuerit pensionis solvendae biennio, seu tempore legibus praescripto: si re locata ad vetitos usus conductor abutatur.

Contra conductoris officia sunt 1. re locata non uti, nisi prout conventione conceditur: 2. in ea conservanda curam adhibere, quam diligentior paterfamilias in rem suam impendere solet, adeoque culpam levem praestare; siquidem de contractu agitur, qui in utriusque partis utilitatem cedit: propterea tenetur etiam ad impensas modicas et necessarias, velut ad alendum equum etc. 3. pensionem statuto tempore solvere, et rem praestituto tempore locatori restituere.

Quamvis autem rei locatae periculum penes dominum sit, tamen potest apponi pactum, ut conductor praestet casus fortuitos; sed hoc onus imminutione pretii compensari debet.

Quod attinet ad famulorum mercedem, et generatim eorum qui operas suas locant, haec petenda est ex communi aestimatione; nec adeo locator plus pretio summo, aut conductor minus infimo, praestare debet.

Si qui operam suam locat, ultro se obtulit, et conductor nil ejus operae indigens eum charitate inductus conduxerit, victum saltem ei praestare oportebit, et si quid utilitatis ex ea opera capit, mercedem congruam rependere.

Qui operam suam locavit, totius temporis mercedem accipere debet, si per eum non stetit, quominus operam praestaret. Si vero non praestat ob impedimentum ex ipso proveniens, licet sine culpa, velut ob diuturniorem morbum, merces non debetur: humanitatis tamen ratio habenda.

## *De Emphyteusi.*

Emphyteusis graece, idem ac latine insitio, vel implantatio. Hoc nomine olim placuit appellare contractum, quo agri steriles, ut ad culturam redigerentur, cum modicae pensionis onere in perpetuum, aut in longissimum tempus concedi solebant. De quo contractu etiam dubitatum est, utrum ad venditionem, an ad locationem referendus esset. Sed re penitus considerata placuit eum proprio suo genere contineri, ac proprio nomine designari; cujus proinde haec definitio afferri solet, ut sit contractus, quo res immobilis, velut praedium, aut domus, conceditur quoad dominium uti-

le sub onere solvendae pensionis annuae, quae *Canon* dicitur, idque vel in perpetuum, vel saltem ad longum tempus, quod non minus decennio leges esse voluerunt.

Hoc contractu dominium utile in emphyteutam transire dicitur; atque ob eam rem, quamdiu jus suum perseverat, potest rem illam immobilem hypothecae subjicere, donare, permutare, ac etiam vendere, hac tamen lege, si antea dominum directum monuerit, an ipse malit eodem pretio redimere. Domino porro per duos menses tacente, factaque venditione, ipsi domino solvi debet quinquagesima pars pretii, quae a laudando, seu approbando, vocatur Laudemium.

Praestatio porro pensionis argumentum est dominii directi apud dominum manentis. Quo fit ut si emphyteuta toto triennio pensionem solvere cessaverit, aut etiam biennio in emphyteusi ecclesiastica, jus suum ei adimi valeat.

Si nihil de periculo rei fuerit pactum, tunc, siquidem tota res interierit, periculum pertinet ad dominum directum; si pars tantum, damnum erit emphyteutae; nihilominus adhuc integra pensio solvenda erit; quippe quia non pro fructuum modo, sed in argumentum reservati dominii modicus tantum canon solvitur.

Tenetur porro emphyteuticarius, seu emphyteuta, rem fructuosiorem, aut saltem non deteriorem reddere.

## *De Feudo.*

Feudum est concessio (vel contractus) quo res immobilis quoad dominium alteri conceditur pro fidelitate, et obsequio personali, quod vassallus domino exhibere debet. Feudum objective sumptum est illud ipsum jus utile, vel res immobilis concessa.

Qui Feudum concedit, dicitur dominus directus; qui accipit, feudatarius, et vassallus. Hic a domino directo debet investiri.

Si Feudum conceditur a Principe cum titulo dignitatis, dicitur Feudum nobile: Ecclesiasticum, si ab Ecclesia; laicum, si a laico. Si transit ad haeredes etiam extraneos, dicitur haereditarium; si ad solos liberos, gentilitium; si ad solos masculos, masculinum.

Feudo opponitur *Alaudium*, quod est bonum immobile, ita proprium sui possessoris, ut nullum alium agnoscat

dominum directum, proindeque ad nil tenetur, nisi ad tributa.

Feudatarius tenetur 1. praestare juramentum fidelitatis domino directo, et obsequia suo tempore requisita. 2. non disponere alienando de re feudali per alium contractum sine consensu domini directi. 3. quivis ejus successor etiam haeres tenetur praestare homagium, seu juramentum fidelitatis, et petere *investituram* renovandam, quoties domino directo mortuo alius succedit.

## *De Censu.*

Commutatione morum, ac temporum novae quoque contrahendarum rerum rationes invectae sunt, veteribus ignotae. Ejus generis censeri possunt nonnulli contractus, qui *census* nomine designantur, verbo in alienam significationem deducto; quippe census apud Romanos solemnis quaedam descriptio dicta est, tum etiam bonorum aestimatio, vel ipsa praedia aestimata.

Census porro quatenus contractum significat, alius didactico sermone *reservativus*, alius *consignativus*, alius *vitalitius* dicitur.

Primus est contractus, quo quis plenum rei fructiferae dominium alteri tradit, reservato sibi jure certae pensionis ex ea re percipiendae. Ad hanc speciem pertinent census, qui *dominicales* dicuntur, qui dynastis, seu dominis debentur, eo quod translata fundorum proprietate aliquam sibi pensionem ex iis percipiendam, in concessionis veluti testificationem sibi reservaverint. Neque in hoc censu quidquam est, quod pugnet cum naturali aequitate.

Census, qui dicitur *consignativus*, est contractus, quo certo pretio jus emitur percipiendae pensionis ex re, vel persona, quatenus frugifera. Qui pretium recipit, et pensionem debet, venditor est, diciturque censuarius; qui autem pecuniam numerat, emptor est, diciturque censualista.

Ex allata definitione duplex distinguitur census consignativus. Alius scilicet est *realis*, qui constituitur in re frugifera, velut praedio, domo; eamdemque perpetuo comitatur, adeo ut ad quemcumque transit, simul et transeat onus solvendae pensionis, donec redimatur: ipsa autem re extincta simul et census extinguatur. Licitum esse hujusmodi con-

tractum omnes consentiunt, modo pensio non excedat pretium legibus constitutum.

Alius est census *personalis*, qui constituitur in persona, cujus industria utilitatem aliquam et fructum afferat. Certum est ejusmodi contractum illicitum esse, ubicumque viget Bulla Pii V. *Cum onus*; in qua Pontifex statuit, censum constitui nullo modo posse, nisi in re immobili, aut quae pro immobili habeatur, de sua natura frugifera. Verum Doctores nec pauci, nec ignobilea, censent eum contractum licite peragi quibus in locis Bulla Pii V. recepta non est, utpote quem putant nil praeseferre, quod per se juri naturali adversetur. Facile tamen evenire potest, ut usurae labes in eum contractum irrepat.

Licet porro venditori, seu censuario censum, cum volet, redimere, pecunia emptori reddita.

Census *ad vitam* est emptio juris ad pensionem, ea conditione, ut post mortem censualistae sors maneat censuario; ideoque involvit contractum sortis, quo contrahentes committunt ae periculo damni, et spei lucri. In hoc constituendo spectatur aetas, valetudo personae, cum qua contrahitur. Sed ejusmodi contractus, qui magnam facultatem praebent vitae cum otio, et sine industria degendae, non sunt admodum ex utilitate Reipublicae.

## *De Societate.*

Societas definitur contractus, quo inter aliquos res, aut operae communicantur lucri in commune faciendi gratia.

Ad licitam societatem conditiones nonnullae requiruntur 1. Ut Societas in honesto aliquo negotiationis genere versetur. 2. Ut singuli socii aliquid utile conferant, sive merces, sive pecuniam, sive industriam, sive animalia, et instrumenta, velut equos, navem etc. 3. Ut lucrum inter socios dividatur pro rata portione ejus, quod quisque contulit; alioquin non servaretur aequalitas. 4. Ut impensae, damnum, et periculum sint communia. 5. Ut si res pereat, vel pecunia collata citra culpam latam, aut levem socii, pereat ei qui contulit, quandoquidem ejus dominium retinet.

Societas sane ita coiri non potest, ut unus lucrum tantum, alter damnum sentiat; quae societatis ratio leonina veteribus dicta est, appellatione ducta ab Aesopi fabulis.

Verum, ut Justinianus refert, „ de illa conventione quae-

„ situm est, si Titius, et Sejus, inter se pacti sint, ut ad „ Titium lucri duae partes pertineant, damni tertia: ad Se„ jum duae partes damni, lucri tertia: an rata debeat ha„ beri conventio? Quintus Mutius contra naturam Societa„ tis talem pactionem esse existimavit, et ob id non esse „ ratam habendam. Servius Sulpitius, cujus sententia prae„ valuit, contra sensit: quia saepe quorumdam ita pretiosa „ est opera in societate, ut eos justum sit conditione me„ liori in societatem admitti.„

At vero recte animadvertit Vinnius, hac Sulpicii exceptione non tam improbari sententiam Mutii, quam temperari, seu verius explicari. Nam si cujus opera in societate valde pretiosa est, aequum est sane, ut pro rata aestimationis ejus operae ampliorem commodi partem sentiat, nec tamen ille pecuniae ab alio collatae damnum pariter subeat; secus plus damni pateretur; utpote qui et propriae industriae, et alienae pecuniae damnum subiret.

## *De Contractu trino.*

Contractus, qui dicitur trinus, peragitur in hunc modum. 1. Initur contractus Societatis, quo Titius confert pecuniam suam ad negotiationem cum communione lucri, et damni. 2. Si sit spes lucrandi, ex. gr. triginta aureos ex centum, Titius ex quindecim aureis, qui sibi pro parte sua obvenirent, quinque cedit socio, ut suscipiat periculum sortis principalis. Isque est secundus contractus, qui dicitur assecurationis sortis principalis; qui contractus per se licitus est. Hoc inito contractu ex triginta aureis lucri qui sperantur, quique vi solius societatis aequaliter dividi debuissent inter socium negotiatorem, et Titium, qui pecuniam contulit, viginti pertinebunt ad socium, decem dumtaxat ad Titium. Verum hoc lucrum tametsi speratum, et revera probabile, non omnino certum est. Hinc emergit tertius contractus, quo Titius vendit spem lucri majoris incerti, pro lucro minore certo; idest vendit spem decem aureorum pro quinque certo solvendis. Hoc pacto Titius, qui centum aureos contulit, obtinet, ut hi centum aurei quocumque eventu reddi sibi debeant, et interea ex his centum aureis quinque annuatim percipit.

De hoc trino contractu acriter disputatum est utrum liceret, nec ne. Non defuerunt qui cum negotiatore licitum

putarent, quia tres illi contractus seorsum spectati, nimirum 1. Societatis, 2. Assecurationis sortis principalis, 3. Venditionis lucri majoris incerti pro minore certo, sunt natura sua liciti. Contra plerique, et quidem praestantiores Theologi, licitum negarunt; quia contractus isti cum una, eademque persona initi, scilicet contractus assecurationis, et venditionis, accedentes ad contractum Societatis, ipsum prorsus perimunt contractum Societatis, ad cujus substantiam pertinet communio lucri, et damni, sicque revera in mutuum desinunt. Quippe perfecto trino contractu idem obtinetur, ac si Titius mutuam alteri pecuniam dedisset, sibi stato tempore restituendam, cum onere foenoris solvendi, in quo usura est, quoties lucrum vi mutui percipitur. Benedictus XIV. tradit rem nondum expresse definitam a Sede Apostolica, simul tamen multo satius ac tutius esse ab ejusmodi contractu abstinere, utpote qui usurae periculo non vacat.

## *De Mandato.*

Mandatum est contractus, quo aliquid gratuito gerendum committitur, atque suscipitur. Dicitur *gratuito*, quia mercede interveniente est locatio-conductio.

Mandatum esse non potest nisi de re licita. Et quidem re integra solvitur morte mandantis.

Mandatarius tenetur 1. alterius negotium diligenter gerere tamquam proprium. 2. Susceptum negotium conficere: quippe suscipere voluntatis, consummare necessitatis. Tenetur de culpa lata, si mandatum sit in gratiam solius mandantis, de culpa levi, si in gratiam utriusque, aut ille sese obtulerit; de levissima, si exquisitissima diligentia aut ex promissione, aut ex rei natura debetur. 3. Fines mandati transire non debet; unde non potest nec pluris emere, nec minoris vendere, quam ei praescriptum sit. 4. Nec mercedem exigere, nisi haec pacta, conventaque fuerit; quo casu non mandatum erit, quod gratuitum est officium, sed locatio et conductio; multo minus operam suam occulte compensare.

Mandans vero tenetur erga mandatarium de sumptibus, quos ad negotium utiliter gerendum impendit.

## *De Ludo, Sponsione, Sortitione.*

Ludus dupliciter dicitur, vel ut adhibetur ad oblectationem animi, vel ut est contractus.

Finis ludi est conveniens recreatio ad levationem animi laboribus defatigati, ut deinceps aptior, et promptior sustinendis laboribus efficiatur; quemadmodum per somnum corporis vires reficiuntur. Oportet autem 1. ludum in eo genere versari, quod nulla sit lege prohibitum. 2. Ut congruat personae, tempori, et loco. Sic quaedam Concilia vetant, ne Clerici pila, vel aliis ludis publice ludant, maxime cum laicis. 3. Ut nec saepius, nec diutius quis ludo incumbat, quam opus sit ad levationem animi. Necessitas enim naturae mensura est ludi, sicut et cibi, et potus, et somni. Parum autem de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo, ait Aristoteles a S. Thoma laudatus.

Sub alia vero significatione ludus est contractus, quo lusores inter se paciscuntur, ut victori cedat quod in ludo exponitur. Jure naturae ludus, servatis debitis conditionibus, licitus est: sicut enim licet rem suam alteri pure donare, ita et dare sub conditione ludo apposita.

Conditiones autem requisitae sunt: 1. ut in contractu ludi ea serventur, quae de ludo dicta sunt, ut ad oblectationem animi referatur; quippe ludus, ut contractus, non alium finem habere debet. 2. Ut summa, quae ludo exponitur, modica sit spectata conditione, ac facultate lusorum, nec major sit, quam opus est, ne ludus omnino langueat. 3. Ut lusores liberam habeant dispositionem pecuniae quam exponunt, et aliunde habeant, unde familiam alant, debita solvant, eleemosinas erogent, ceterisque officiis satisfaciant. 4. Ut non principaliter ludatur lucri gratia. Nam lucrum nonnisi ad honestam sui, familiaeque sustentationem quaerendum est, idque petendum ex labore, opera, vel industria, quae aliquid utilitatis ad commune societatis bonum conferat. 5. Ut absit omnis fraus et injuria. 6. Ut sit moralis aequalitas in spe lucrandi, et periculo perdendi.

Jure naturali, ac divino prohibentur ludi omnes, qui aut turpes sunt, aut proximam occasionem peccandi, vel scandalum praebent.

Jure humano tam civili, quam Canonico prohibetur lu-

dus aleae saltem frequentior. Et quamquam jure naturae per se ludus aleae non sit illicitus, tamen leges ipsum prohibere potuerunt ob ingentia mala, quae ex ludi abusu invehuntur. Quare probatissimi Doctores a gravi culpa excusare non audent eos, qui aleae deserviunt.

Leg. 1. C. *de Aleator.* conceditur victo, et ejus haeredibus jus repetendi in judicio quod solvit. Hinc porro quaeritur, an qui ludo vetito lucratus est, teneatur lucrum restituere, vel qui perdidit, solvere.

Plures, quod attinet ad conscientiam, jus illud commune sic interpretantur. 1. Si agitur de summa non magni momenti, putant ex consuetudine et solvendam esse, et tuto retineri posse. 2. Si de majore summa, eam quoque, si soluta fuerit, retineri posse, quousque qui lucratus est, judicis sententia restituere cogatur. 3. Qui valide pariter lusit, et perdidit, non posse quod solvit compensatione occulta recipere, nec repetere, nisi per sententiam judicis. 4. Nec eundem posse, nisi per sententiam judicis, solvendi onere liberari: quippe leges non concedunt jus repetendi solutum, nisi in judicio; proindeque et ipsum jus non solvendi non acquiritur nisi per sententiam judicis.

Notant autem, quod bene est animadvertendum, id valere jure communi, seclusa omni speciali lege, quae irriter omnem etiam naturalem obligationem solvendi debita ludo contracta, omnemque inde factam acquisitionem irritet ipso facto ac prohibeat. Quare docent hac in re standum maxime legibus locorum.

Sponsio est contractus, quo duo vel plures de veritate alicujus rei contendentes, sibi invicem aliquid spondent, ut sit ejus, qui veritatem fuerit assecutus.

Ut hic contractus justus sit, necesse est eventum, de quo contenditur, incertum esse utrique contrahenti; alioquin jam non esset aequalitas in spe, et periculo, quae ad justitiam sponsionis requiritur; quippe sponsio contractus est, quo veluti emitur spes lucrandi periculo perdendi.

Hinc (ut plurimi et probatissimi existimant) si quis certus de rei veritate, vel eventu aliquid sponsione lucratus est, tenetur id restituere, etiam si alium monuisset, et hic nihilominus contendere voluisset. Quia hic revera donare non intendit, sed spondere, quia putat revera rem incertam esse, et falli eum, qui certum se arbitratur; et ideo diligenter postea veritatem inquirit. Cum autem sponsione e-

matur, et vendatur spes lucrandi periculo amittendi, velut merx pretio, si nullum sit periculum perdendi, non consistet aequalitas; sicut nulla est emptio gemmae falsae pro vera, etiamsi amens monitus fuisset falsam esse, et credere noluisset.

Non tamen repugnat, ut is qui monetur, intendat revera donare cum adjecta conditione, si alter verum enunciat; tumque sponsio migraret in alium contractum, et impleta conditione pactum lucrum alter retinere posset.

Est et aliud ludi genus, quod fit per sortitionem schedularum, *Loterie*; quippe conjectis in urnam, seu fortunae veluti rotam, schedulis partim inanibus, partim aliquid pretii continentibus, cuivis permittitur tot schedulas extrahere, quot nummos ver. gr. numeravit. De hoc ludi genere dubitarunt pauci, num liceret, propter divisoriam sortem quae in eo adhibetur. Sed ut notant alii ex D. Thoma, sors divisoria non videtur habere nisi forte vitium vanitatis, cum scilicet a fortuna expectatur; hoc autem vitium tollitur, quoties adest justa sortis adhibendae ratio.

Hic porro contractus etiam ad emptionem revocari posse videtur. Siquidem spectatis rebus, quae schedulis continentur, pecunia solvenda justum pretium aestimatur, quo ematur jus schedulae extrahendae, cum spe aliquid consequendi. Sed illud curandum, ut justa sit pretii taxatio, spectato scilicet valore rerum quae exponuntur, et numero schedularum; deinde ut fraus omnis amoveatur. Quo posito, licitum esse contractum hujusmodi nulla est ratio dubitandi, maxime cum ad utilitatem publicam adhibetur.

### *De obligationibus, quae ex quasi contractu nascuntur.*

Quinque loca sunt, e quibus obligationes ex quasi contractu nascuntur.

I. Negotiorum gestio, cum quis sine mandato gerendi suscipit negotia hominis vel absentis, vel ignorantis; nam ex hac suscepta gestione non minor diligentis curae obligatio enascitur, quam si quis palam contraxisset. Ex quo facile intelligitur quid sit ex quasi contractu obligari. Inde autem duplex actio nascitur, una directa ei competens, cujus negotia gesta sunt, adversus eum qui gessit, ut totius rei gestae rationem reddat: altera contraria, quae gestori datur

adversus dominum, ut indemnem praestet eum, qui rem utiliter gessit: idque utilitatis causa receptum est, ne absentium, qui subita festinatione coacti, nulli demandata suorum negotiorum administratione, peregre profecti essent, desererentur negotia; quae sane nemo curaturus esset, si de eo quod quis impendisset, nullam habiturus esset actionem. Qui vero sponte alterius absentis negotia gerenda auscepit, ad exactissimam diligentiam se obligavit, teneturque adeo de culpa levissima, non secus ac depositarius, qui ultro se deposito obtulit.

II. Tutelae administratio: e qua sine contractu expresso mutua oritur inter tutorem et pupillum obligatio. Pupillus cum tutore directam habet tutelae actionem. Tutor cum pupillo contrariam habet, si vel impenderit aliquid in rem pupilli, vel pro eo fuerit obligatus, aut rem suam creditoribus ejus obligaverit. Tutor non tenetur de culpa levissima, a qua eum muneris necessitas excusat, sed favore pupillorum receptum est, ut levi teneatur.

III. Si res multorum sit communis sine societate prius inita, velut si ea res illis donata sit, vel legata, hi quasi inter se contraxisse reputantur. Hincque oritur actio, quae communi dividundo dicitur, per quam unus adversus alterum petit, ut res communis dividatur. Eadem est ratio haereditatis communis, quae inter plures erciscenda, seu dividenda est; nam singulis haeredibus adversus cohaeredes datur actio familiae erciscundae ad divisionem haereditatis.

IV. Haeres quoque ex quasi contractu obligatur legatariis; creditoribus vero facto ipsius defuncti.

V. Indebiti solutio; nam qui indebite solutum accepit, quasi ex contractu debere videtur.

## *Quibus modis tollitur obligatio.*

Obligationes tolluntur praecipue solutione, acceptilatione, novatione, consensu.

1. Solutione, seu praestatione rei, quae debebatur.

2. Acceptilatione, per quam orta ex stipulatione obligatio contraria verborum interrogatione, ac responsione tollitur: ver. gr., *quod ego tibi stipulatus promisi, habes ne acceptum, perinde ac si solutum esset? Acceptum habeo.* Igitur acceptilatio est imaginaria quaedam solutio. Haec tamen ad juris Civilis subtilitatem pertinent: naturali autem,

et Canonico jure non attenditur ad ejusmodi verborum solemnitatem.

3. Novatione, quae dicitur prioris debiti in aliam obligationem conversio, quae fit per stipulationem novandi animo. Hunc novatio producit effectum, ut prior obligatio cum omnibus accessoriis perimatur, utque non amplius quaerendum sit de mora, de poena priori obligationi adjecta, de usuris, fidejussoribus, pignoribus etc.; nisi in novatione fidejussores, et pignora fuerint repetita, quod facere tutissimum est, ut in causa concursus creditor ordinis, et temporis praerogativa fruatur.

4. Obligationes, quae consensu contrahuntur, contraria voluntate dissolvuntur, dummodo integra ire dissentiant contrahentes; unius vero voluntas non sufficit, ut a contractu recedatur.

# LIBER IV.

## *De obligationibus, quae ex delicto nascuntur.*

Privata delicta sunt, quae privatis directe, ac principaliter nocent. Praeter rationem, quae ad vindictam publicam pertinet, ex his delictis actiones enascuntur adversus delinquentem ad consequendum quod sibi abest. Istae autem nascuntur ex furto, ex rapina, ex damno, et injuria.

### *De Furto.*

„ Furtum est contrectatio fraudolosa, lucri faciendi gra-
„ tia, vel ipsius rei, vel etiam usus ejus, possessionisve: quod
„ lege naturali prohibitum est admittere, „

Dicitur *contrectatio*, quo intelligitur furtum in mobilibus tantum, non in immobilibus locum habere.

Dicitur *fraudolosa*, quia sine fraude, idest sine animo injuste quidquam occupandi, non fit furtum. Hinc qui per lasciviam oves ad fugam impellunt, januas infringunt, furti non tenentur, licet actione in factum valeant conveniri.

Fit autem furtum, sive contrectetur res ipsa, sive usus, reique possessio; ut exemplum est in creditore, depositario, et commodatario; nam si hi, invito domino, re pignorata, deposita, commodata utuntur, furti rei habentur. Dicitur autem, *invito domino*; quia si putarent dominum consentire, furtum non committerent, quia fraus abesset: si vero putarent dominum invitum, et invitus non esset, tum licet iniqua voluntate se gererent, tamen neque furtum diceretur, quia damnum abesset.

Hinc evenire potest, ut quis furti reus fiat rei suae ac propriae contrectatione, quoties nimirum jus intercipit quod alter habet in ea re: ut exemplum est in eo, qui rem creditori oppignoratam surripit.

Fur alius est manifestus, alius non manifestus. Manifestus qui deprehenditur in furto, aut cum re furtiva, antequam eam ad designatum locum perferre potuerit: immo sufficit ad furem comprehendendum fieri populi concursum, quia licet rem abjecerit, aufugeritque, fur adhuc manifestus censebitur. Hinc intelligi potest qui sit fur non manifestus.

Jure Romano fur non manifestus dupli, manifestus quadrupli poena tenetur.

Furtum etiam dividitur in diurnum, vel nocturnum: domesticum, vel non domesticum: simplex, vel qualificatum.

Percensenda quoque sunt specialia quaedam facta pro conditione rei distincta.

1. Concussio, scilicet terror injectus, pecuniae, aut alterius rei extorquendae causa, sub specie potestatis, simulato Magistratus jussu. Sed et aliis modis fieri potest.

2. Receptatores, qui fures, et latrones scienter recipiunt, et occultant.

3. Effractores, qui furandi causa aedes, januas, et horrea infringunt.

4. Expilatores, qui villas, aut alienas aedes diripiunt, aut vestimenta hominibus rapiunt.

5. Grassatores, et latrones. Latrones dicuntur, qui non tam res, quam hominis vitam auferre conantur. Grassatores, qui praedae causa urbis vicos, aut vias obsident.

6. Abigeatus committitur ab his, qui pecora ex pascuis abducunt.

## *De vi bonorum raptorum.*

Fur simplex est, qui sine vi subtrahit, et clam aufert. Qui vi rapit, rapinam committit. Est proinde rapina violenta rei mobilis ablatio dolo malo facta, lucri faciendi animo.

Rerum mobilium ablatio, proprie rapina, immobilium invasio vocatur.

Si quis vi rapit rem, quam suam esse, aut sibi deberi existimet, placuit eum nec raptorem esse, nec furem, sed excidere omni jure, quod in eam rem habebat.

Rapinae poena intra annum, quadrupli; post annum, simpli.

## *De damno injuria dato, seu de Lege Aquilia.*

Damnum hoc loco accipitur in specie, quoties aliena res perimitur, aut corrumpitur sine lucro damnum dantis: injuriae autem vox non ad contumeliam, sed ad id quod non jure fit, refertur. Damnum hujusmodi vindicat Lex Aquilia, seu plebiscitum ab Aquilio Tribuno plebis latum.

Hujus legis tria fuere capita. Primum est hujusmodi:

„ Si quis alienum hominem, alienamve quadrupedem, quae pecu-
„ dum numero est, injuria occiderit, quanti ea res in eo anno plu-
„ rimi fuerit, tantum domino dare damnetur. Dicitur autem is in-
„ juria occidere, qui nullo jure occidit. Itaque qui latronem insi-
„ diatorem occiderit, actione injuriarum non tenetur; uti-
„ que si alter periculum effugere non potest.

„ Neque hac lege tenetur, qui casu occidit: si modo
„ culpa ejus nulla inveniatur, puta si quis dum jaculis lu-
„ dit, vel exercitatur, transeuntem servum tuum trajecerit,
„ distinguitur. Nam si id a milite in eo campo, ubi solitum
„ est exercitari, admissum est, nulla culpa ejus intelligitur:
„ si alius tale quid admiserit, culpae reus est. Item si pu-
„ tator ex arbore dejecto ramo servum tuum transeuntem
„ occiderit, si prope viam publicam aut vicinalem id factum
„ est, neque proclamavit, ut casus evitari posset, reus cul-
„ pae est: sed si proclamavit, nec ille curavit praecavere,
„ extra culpam est putator. Aeque extra culpam esse intel-
„ ligitur, si seorsum a via, vel in medio fundo caedebat,
„ licet non proclamavit, quia in eo loco nulli extraneo jus
„ fuerat versandi. „

„ Praeterea si medicus, qui servum tuum secuit, dere-
„ liquerit curationem ejus, et ob id mortuus fuerit servus,
„ culpae reus erit.

„ Imperitia quoque culpae adnumeratur: veluti si me-
„ dicus ideo servum tuum occiderit, quia male eum secue-
„ rit, aut perperam ei medicamentum dederit. „

„ Impetu quoque mularum, quas mulio propter impe-
„ ritiam retinere non potuit, si servus tuus oppressus fue-
„ rit, culpae reus est mulio. Sed et si propter infirmitatem
„ eas retinere non potuerit, quum alius firmior eas retinere
„ potuisset, aeque culpae tenetur. Eadem placuerunt de eo
„ quoque, qui cum equo veheretur, impetum ejus aut pro-
„ pter infirmitatem, aut propter imperitiam suam, retinere
„ non potuerit. „

Alterum caput Legis Aquiliae, tempore Justiniani, jam in usu esse desierat, nec amplius extat.

Tertio capite de omni cetero damno cavetur; ut si quis vel servum, vel pecudem alterius vulneraverit, vel vinum ipsius corruperit, aut aliquid fregerit, tantum domino dare tenetur, quanti ea res plurimi valuerit, intra triginta dies retro computandos.

## *De Injuriis.*

Injuria generatim accipitur pro eo omni, quod non jure fit. Hic speciatim accipitur pro contumelia, comprehenditque quidquid fit in alterius comtemptum, vel infamiam.

Fit autem injuria vel re, vel verbis, vel scriptis. Re, cum quis alterum pulsat, aut verberat, aut ejus vestimenta scindit, aut domum vi ingreditur, aut matremfamilias, vel virginem frequenter adsectatur. Verbis, cum convicium alteri datur, vel cum calumniose et injuste fama ejus laeditur. Scriptura, cum libellus famosus in aliquem editur etc.

Patitur autem quis injuriam non solum per semetipsum, sed etiam per uxorem, per liberos et servos, et per eos omnes, quibuscum est vel consanguinitate, vel affinitate conjunctus.

Legibus decemviralibus poena injuriarum propter membrum ruptum erat talio; sed jure novo poena est arbitraria, et gravius vel minus punitur, prout major, vel minor fuerit injuria, cujus aestimatio fit ex causa, persona, loco, tempore, quantitate, qualitate, et eventu.

Injuriae nomine agi potest vel civiliter ad consequendam aestimationem injuriae, vel criminaliter, ut reus plectatur. In actoris ergo arbitrio est civili, aut criminali judicio contendere. Sed una electa via, regredi ad alteram non poterit, quia ad eundem finem, idest ad vindictam utraque dirigitur.

Extinguitur autem actio injuriarum 1. Morte actoris, et rei, si lite non contestata contingat. 2. Remissione sive expressa, cum de injuria pactum vel transactum est; sive tacita, quae ex silentio diuturniore colligitur. 3. Dissimulatione, si injuriam passus eam ad animum suum non revocaverit 4. Reconciliatione, et amicitiae renovatione, quae ex affabili conversatione, et familiaritate, non ex simplici salutatione colligitur. 5. Denique satisfactione.

## *De extraordinariis quibusdam delictis.*

Extraordinaria dicuntur, quibus ut plurimum poena legibus non est constituta, aut saltem non ita constituta, ut non eam judex pro circumstantiarum varietate valeat vel augere, vel minuere. Nonnulla tantum memorabimus:

Collegia illicita, qualia sunt quae a privatis sine Principis auctoritate instituuntur. Haec si nec seditionis causa, nec in Reipublicae damnum sint instituta, solummodo dissolvuntur: aliter domus, in qua fit convocatio, publicatur, et qui collegio adscripti sunt, Lege Julia Majestatis, vel de vi publica tenentur.

Circulatores, qui serpentes, aliaque fera et noxia animalia circumferunt, et proponunt. Circumforanei, qui falso medicos se esse profitentur, quique nocitura potius quam profutura pharmaca vendunt: in hos omnes, si damnum dederint, pro modo admissi actio datur.

Dardanarii, sic appellati a Dardano quodam improbissimo, qui coemptas merces supprimentes, vel corrumpentes, falsisve mensuris utentes, annonam vexant, flagellant, uno verbo cariorem efficiunt. Ne id contingeret, personae quaedam apud Romanos eligebantur, quibus venalium rerum cura committebatur, qui propterea Episcopi, seu inspectores aut speculatores vocabantur. Diversimode pro admissi qualitate Dardanarii plectuntur; si negotiatores sint, deinceps negotiari prohibentur, aliquando relegantur, et humiliores ad publicum opus damnantur.

Qui alterius instrumenta adversario produnt.

Mendicantes validi; nam invalidis omnino subveniendum Justinianus constituit, mendicantes validos, si servi sint, prioribus dominis vel possessoribus esse restituendos: si liberi, siquidem ejus urbis sint, in qua victum ostiatim quaerunt, operibus publicis addicendos, si detrectent, ab urbe expellendos: sin alterius Provinciae sint, ad eas Provincias, unde originem traxerunt, dimittendos esse.

Denique crimen Stellionatus, quod ita dictum putant a Stellione animali versutissimo, variisque coloris; eo crimine comprehenditur omnis fallacia, dissimulatio etc. proprii criminis nomine carens, in alterius fraudem, damnumque adhibita; velut si quis in pignore aes pro auro subjiciat, aut rem alicui oppigneratam, alii obliget etc. Stellionatus actio neque publicis judiciis, neque privatis actionibus continetur, neque famosa est actio, sed coercitionem dumtaxat extraordinariam habet.

### *De noxalibus actionibus.*

„ Ex maleficiis servorum: veluti si furtum fecerint, aut

„ bona rapuerint, aut damnum dederint, aut injuriam com-
„ miserint: noxales actiones proditae sunt, quibus domino da-
„ mnato permittitur aut litis aestimationem sufferre, aut
„ ipsum hominem noxae dedere.

„ Noxa autem est ipsum corpus, quod nocuit, idest
„ servus: noxia ipsum maleficium, veluti furtum, damnum,
„ rapina, injuria. „

Verum noxae vocabulum aliquando etiam usurpatur pro maleficio, interdum pro poena, ut cum dicitur noxae, vel in noxam, vel ad noxam dedere: tum etiam pro damno, ut cum dicitur servus noxam dedisse.

Legibus XII. Tabularum prospectum fuit, ut si quadrupes aliena pauperiem fecisset, idest damnum intulisset, noxalis in dominum actio daretur. Quod de quadrupede dicitur, de aliis etiam animantibus intelligitur, his exceptis, quae nativam feritatem habent. Nam haec, licet damnum dederint, noxalis actio cessat. Sed aedilitio edicto provisum est, ne fera animalia ibi habere liceat, qua vulgo iter fit; quae si habeantur, et libero homini nocuerint, aequo judicis arbitrio erga ipsum condemnabitur dominus: pro ceteris vero rebus, quantum damnum datum erit, in duplum dominus convenietur.

*De obligationibus, quae ex quasi delicto nascuntur.*

Quasi delictum vocatur quod non dolo et intentione agentis, sed per ignorantiam, vel imprudentiam admittitur. Hujus quatuor species enumerantur a Justiniano.

Prima, cum judex per imprudentiam male judicando litem suam facit; idest cum ejus quem male absolvit, causam in se suscipere, et contra ipsius adversarium defendere cogitur; adeo ut ex judice reus evadat. Lata igitur iniqua sententia, si id dolo factum sit, ex vero delicto damnatur judex, patiturque existimationis, et famae dispendium. Si per imprudentiam, ex quasi delicto tenetur damnum reficere in id, quod alteri judici aequum videbitur. Sed nunc sublata est haec poena, et appellationis remedio iniquitas sententiae corrigitur.

Secunda de dejectis et effusis ad eos pertinet, qui a caenaculo proprio, conducto, aut in quo gratuito habitant, aliquid dejiciunt, effundunt, quo transeuntibus damnum infertur. Sed oportet dejectum, effusumque aliquid esse non

in secreto loco, sed eo quo vulgo fit iter, quin referat publicus locus sit, an privatus; cum publice intersit loca, per quae ire, et redire homines solent, esse tutissima. Ideo ex quasi maleficio nascitur obligatio, quia habitatores plerumque ob aliorum factum, culpamve tenentur, quoniam non prospexisse creduntur, quod prospicere debebant, ne quid a domesticis et familiaribus dejiceretur, effunderetur. Si plures in eodem coenaculo, ex quo dejectum, effusum est, inhabitent; ignoretur autem a quo id factum sit, in quemvis haec actio in solidum dabitur. Sed si cum uno fuerit actum, ceteri liberabuntur.

Tertia refertur ad illos, qui eo loco, per quem vulgo fit iter, aliquid positum habent, aut suspensum, cujus casus praetereuntibus, aut in eo loco manentibus, damnum possit afferre. Adversus eum, qui posuit suspenditque, sive aedium dominus sit, sive inquilinus, etiamsi nemini nocitum sit, popularis in factum actio competit, ut decem aureorum praestatione mulctetur. Popularis autem dicitur actio, quae cuivis e populo conceditur.

Quarta „ exercitor navis, aut cauponae, aut stabuli, „ de dolo, aut furto, quod in navi, aut caupona, aut sta„ bulo factum erit, quasi ex maleficio teneri videtur: si „ modo ipsius nullum est maleficium, sed alicujus eorum, „ quorum opera navem, aut cauponam, aut stabulum exer„ cet. „ Nam aliquatenus culpae reus est, quod malorum hominum opera uteretur. In his casibus actio in factum competit, quae poenalis est in duplum. Haec actio transit ad haeredem, utpote qui defuncti juribus succedit; non autem adversus haeredem, quod quidem commune est omnium actionum poenalium; neque enim aequum est haeredem ex delicto defuncti minime locupletatum, poenam ab eo debitam sustinere.

Si quid autem factum sit a vectoribus, aut viatoribus, quorum opera exercitor non utitur, haec actio locum non habet, sed de recepto, quae est ex contractu; daturque in id, quanti res est, quae salva non restituitur.

## *De Judiciis generatim.*

Judicium est legitima causae controversae actorem inter, et reum disceptatio, et a judice competente facta decisio.

Quare in omni judicio tres omnino intervenire debent,

Actor, qui reum convenit, seu in jus vocat; Reus, qui convenitur; et Judex, qui de causa cognoscit.

Ratione Judicantis Judicium aliud est saeculare, aliud Ecclesiasticum, aliud Mixtum. Saeculare a Laico Judice de re temporali ad ejus jurisdictionem pertinente exercetur: Ecclesiasticum ab Ecclesiastico Judice de rebus spiritualibus exercetur: tertium, quod sive ab Ecclesiastico, sive a Laico Judice explicari potest, et quum ad utriusque cognitionem causa pertineat, praeventioni fit locus.

Ratione actionis Judicium aliud Civile, aliud Criminale. Civile aliud possessorium, aliud petitorium.

Ratione modi aliud ordinarium, aliud summarium. Ordinarium est, in quo solemnis ordo juris accurate servatur: Summarium, quo remotis ambagibus, de plano, ut ajunt, causa dijudicatur. Hoc modo expediuntur nonnulla causarum genera, quas boni publici interest magna celeritate finiri.

## *De ordine Judiciorum.*

Judiciorum ordo incipit a citatione, seu a vocatione in jus. Reo porro causa significatur, cur in jus vocetur, eique datur tempus ad deliberandum, cedere an contendere malit.

Si reus vult contendere, lis contestatur. Est porro contestatio Actoris coram Judice competente facta petitio, et contradictio Rei.

Coepto per litis contestationem judicio, Actori incumbit onus probandi; nam Actore non probante reus absolvitur. Quod si reus exceptionem afferat, ejus probandae onus eidem incumbit.

Probatio alia plena, alia semiplena, ex forensi usu.

Plena ducitur ex judiciali confessione adversarii, ex praestito ab altero ex ligitantibus juramento, ex testium dictis, ex publicis instrumentis.

Si quis in judicio fatetur, ita sua confessione gravatur, ut non aliae sint judicis partes, quam in condemnando.

Si respondere detrectat, pro confitente, vel negante habetur, prout ponenti adversario utilius est.

Sin inficiatur, alio genere probationum utendum.

Alia igitur probatio sumitur ex testibus. Ad plenam porro probationem duo saltem testes requiruntur; plures saepe requiruntur, velut in testamentis, et codicillis.

Plerique legibus a ferendo testimonio removentur; sed

et in his audiendis, qui legibus admittuntur, magna prorsus circumspectio adhibenda, an probi ac fide digni; an nulla in eos, quoad rem de qua agitur, odii, favoris, cupiditatis suspicio cadat. Videndum etiam, an testes scientiae causam afferant per eum corporis sensum, cui res subjicitur, nempe per visum, si de facto, per auditum, si de dicto agatur.

Instrumenta sunt scripturae ad alicujus rei probationem factae.

Dividuntur in publica, et privata.

Quaedam scripturae, etsi publicae non sint, effectu inspecto pro publicis haberi solent, ut sunt scripturae publico Principis obsignatae sigillo, quibus fides interim adhibetur, donec contrarium edoceatur: scripturae Capituli vel Universitatis alicujus, quaeve ex publicis tabulariis, seu archiviis depromuntur: denique scripturae privatae trino teste notatae.

Privata instrumenta sunt quae privatim a privatis conficiuntur.

Publica instrumenta plenissimam probationem faciunt, et adversus haec vix testes audiuntur. Instrumenta vero, seu scripturae privatae contra scribentem plene probant, non pro scribente, exceptis mercatorum libris, et sociorum rationibus, quibus ad commercii facilitatem plena fides tribuitur, modo libri sint ex praescripto legum confecti.

Deficientibus testibus vel instrumentis, juramentum defertur, quod habetur velut expeditum dirimendarum litium remedium. Cavendum tamen, ne improbitas juramento abutatur ad illudendum.

Factis utrimque probationibus sententia fertur a judice, vel interlocutoria, vel definitiva.

Interlocutoria, qua non universum negotium, sed incidentes quaestiones, quae identidem emergere solent, dirimit. Definitiva, qua liti finem imponit.

Lata sententia executioni mandari debet, nisi aut nulla sit ipso jure, nimirum lata a judice non competente, vel contra jus constitutionis; aut per restitutionem in integrum revocata, aut per appellationem suspensa.

Appellatio est justa ab inferiore judice ad superiorem facta provocatio; ab inferiore ad proxime superiorem judicem, distinctum ab eo qui sententiam protulit, tribunal habentem, appellatur, cum gradatim appellationes recipiuntur.

A sententiis tamen Supremorum Magistratuum non appellatur, sed revisionis a Principe obtinendae beneficio litigantibus succurritur.

## *De Judice Competente.*

Judex est, qui publica auctoritate judicio praeest. Publica autem illa potestas cognoscendi, judicandi, et exequendi, dicitur Jurisdictio.

Jurisdictio alia propria, alia delegata.

Propria, seu ordinaria est, quam quis suo, seu ingenito Magistratus, vel officii jure explicat. Dividitur haec insuper in voluntariam, et contentiosam. Prior in volentes, altera in invitos pro tribunali exercetur. Contentiosa jurisdictio territorio concluditur, voluntaria etiam extra territorium explicari potest (modo sine publici ordinis perturbatione).

Jurisdictio delegata est ea, quae alicui committitur, seu demandatur ab eo, qui habet ordinariam.

Delegatus ut plurimum nequit subdelegare, nisi delegatus a Principe.

Delegata jurisdictio extinguitur morte delegati, lapsu temporis rescripto adjecti, finito negotio, revocatione, morte delegantis re integra; nam si coepto negotio contingat, obitu delegantis non extinguitur delegatio.

Ut judicium consistat, Judicem oportet esse competentem.

Est porro notissima regula, Actorem sequi forum Rei.

Pluribus modis Reus forum sortitur, scilicet ratione originis, domicilii, rei sitae, contractus, successionis, delicti, et privilegii.

Ratione originis ibi forum quis habet, ubi natus est, vel nasci debuit.

Ratione domicilii, ubi stabiliter manendi animo se contulit.

Ratione rei sitae, ubi sita est res, de qua in judicio contenditur.

Ratione contractus, ubi contractum, vel quasi contractum celebravit, si illic est, aut bona habeat, quae auctoritate judicis possint possideri.

Ratione successionis, ubi quis haereditatem adiit, aut haereditas reperitur.

Ratione delicti, ubi delictum admisit.

Ratione privilegii peculiare forum sortiuntur Milites, Studiosi. Professores, Senatores, ceterique clarissimi viri: tum pupilli, viduae, aliaeque miserabiles personae.

Ratione denique causae competens Judex dicitur, cui peculiaris quarumdam causarum notio tributa est.

## *De Actore.*

Actor est, qui aliquid in judicio petit ab alio.

In judiciis familiae erciscundae, communi dividundo, et finium regundorum, in quibus mutuae, paresque sunt collitigantium petitiones, placuit eum, qui primus provocat ad judicium, actoris partes sustinere, utroque simul provocante rem sorte dirimi.

Actoris personam agere nemo cogitur, excepto casu *leg.* 5. *Cod. de ingen. manum.*; unde saepe in foro agitantur jactantiae judicia.

Legitimam in judicio consistendi personam non omnes habent: removentur mente capti, furiosi, infantes, et qui furiosis comparantur, prodigi: tum pupilli, et minores sine tutorum auctoritate, curatorumve consensu, filiifamilias, nisi pro bonis castrensibus aut quasi, aliisve paucis exceptis casibus.

Olim nemo per alium agere poterat, nisi pro populo, pro libertate, pro tutela; sed morbus, aetas, aliave plura impedimenta Procuratorum usum invexere, quos postea pro aliis indistincte ad agendum placuit admitti.

Jure veteri actores, ne temere aliis molestiam inferrent plus petendo, quam deberetur, causa cadebant. Quatuor modis peti plus poterat, re, tempore, loco, et causa.

Hodie qui plus re, idest plus summa debita petit, in omnes litis expensas condemnatur, licet reus nihil afferat. At si certum corpus, puta praedium, domus petatur, et partem, quam injuste detinet, reus non offerat, impensae, quasi ex mutua victoria, compensantur. Si tempore plus petatur, velut ante diem, vel ante impletam conditionem, solet reus absolvi cum impensis, salvo jure actori eum conveniendi, adveniente die, purificata conditione ec. Si aliud pro alio petitum sit, vel ex alia causa, puta petatur ex sti-

pulatu, quod debetur ex testamento, poterit actor, refusis reo indebitae petitionis expensis, errorem suum in eodem judicio corrigere.

## *De Judiciis possessoriis, seu interdictis.*

Differt possessio a proprietate, seu dominio, ut notum est, nam et qui dominus est, rem suam interdum non possidet, et res aliena quandoque ab eo, qui dominus non est, possidetur.

Fieri autem potest, ut qui rem alienam possidet, bona eam fide possidere inceperit, tumque exorto dubio, in pari causa, potior est conditio possidentis. Istud proinde inter cetera commodum est possessionis, ut qui rem possidet, non cogatur eam petere ab adversario, sed alter qui non possidet, probare debet rem ad se pertinere. Quia igitur, ut inquit Justinianus, *longe commodius est et potius, possidere, quam petere: ideo plerumque, et fere semper, ingens existit contentio de ipsa possessione*. Hinc judicia plerumque a possessionis causa ducunt exordium, quod utilius sit experiri possessorio, quam petitorio judicio, propter difficiliores dominii, quam possessionis probationes; cum illae sint juris, istae potius facti sint.

Huc pertinent ea, quae veteres interdicta dixere.

*Erant autem interdicta*, inquit Justinianus, *formae, atque conceptiones verborum, quibus Praetor aut jubebat aliquid fieri, aut fieri prohibebat: quod tunc maxime fiebat, cum de possessione, aut quasi possessione* (rerum scilicet incorporalium, puta ususfructus) *inter aliquos contendebatur*.

Ideo autem de causa possessionis potissimum interdicta proposita, ut hujusmodi controversiae, in quibus ut plurimum ultra jurgium proceditur, et manibus non temperatur, quam celerrime componerentur.

Hinc distinctio invaluit possessorii judicii in summarium, et ordinarium seu plenarium. In summario possessionis judicio id unum forenses volunt judicem inspicere, uter ex litigatoribus motae litis tempore possideat, ut interim tamquam possessor constituatur, seu verius, absque alterius partis praejudicio rei custos atque detentor, donec maturius ac diligentius de possessionis causa in plenario judicio cognitum sit.

Ordinarium seu plenarium possessorium judicium illud esse ajunt, in quo juris ordine servato procedi solet, atque hoc judicium proprietatis causam praeparat, et ob eum finem reddi solet, ut liqueat quinam in petitorio judicio actoris partes debeat sustinere.

Praecipua autem interdictorum ad hanc rem pertinentium divisio haec est „ quod quaedam adipiscendae possessionis „ causa comparata sunt, quaedam retinendae, quaedam re„ cuperandae. „

Interdictum, sive remedium adipiscendae possessionis haeredi tribuitur, ut post aditam haereditatem mittatur in possessionem omnium bonorum, quae defunctus mortis tempore possidebat. Hoc interdictum ex primis verbis formulae dicitur: *Quorum bonorum*.

„ Retinendae possessionis causa comparata sunt inter„ dicta: *Uti possidetis*, et *utrubi*: „ primum de immobilibus, alterum de mobilibus.

Hoc interdictum, quandoquidem vi et potestate unum est, possessori inservit, qui litis contestatae tempore rem sive immobilem, sive mobilem nec vi, nec clam, nec precario se possedisse probaverit, ver. gr. si Titius, te absente et ignorante, possessionem tuam clam, et furtive ingressus est, postquam id rescisti, competit tibi remedium, sive interdictum *uti possidetis*, vel *utrubi*, ad retinendam possessionem civilem, expellendumque alterum a naturali. Judicis, vel Praetoris auctoritate.

Demum „ recuperandae possessionis causa solet interdici, „ si quis ex possessione fundi, vel aedium vi dejectus fue„ rit; nam ei proponitur interdictum *unde vi*, per quod is „ qui dejecit, cogitur ei restituere possessionem, licet is ab „ eo, qui vi dejecit, vi, vel clam, vel precario possideat. „ Sane in interdicto *uti possidetis*, succumbit qui ab adversario vel vi, vel clam, vel precario possidet. In interdicto *unde vi*, etiam ille vincit; nisi in continenti et ferventi adhuc congressu rursum dejectus sit.

## *De Judiciis petitoriis, seu de Actionibus.*

Post causam possessionis Judicis decreto finitam, institui plerumque solet lis de proprietate. Igitur in petitorio judicio agitur de dominio, seu de rei proprietate, aut alio quovis jure seorsum a possessione, vel quasi. Atque in hoc

probare quisque debet quod intentionis suae fundamentum est. Itaque sollicitum actorem esse oportet, ut propositae actionis, ut ajunt, extrema concludenter comprobet; nam eo in probatione deficiente, reus absolvitur.

„ Actio definitur jus persequendi in judicio quod sibi „ debetur. „

Actio est vel in rem, vel in personam, vel mixta.

Actio in rem, quae etiam dicitur vindicatio, est, qua rem nostram petimus ab eo, qui illam possidet, quique aliunde nobis non est obligatus; haec actio semper adversus eum est, qui rem possidet.

Actio in personam, quae etiam dicitur condictio, est qua in eum agimus, qui ad faciendum aliquid, aut dandum nobis est obligatus, sive ex contractu, aut quasi contractu, sive ex maleficio, aut quasi maleficio.

Actio mixta, quae partim est in rem, partim in personam, qualis est actio familiae erciscundae inter haeredes ec.

Pro causarum varietate plura invecta sunt actionum genera, quarum multae Praetorum nominibus insignitae sunt, velut Pauliana, Serviana ec. Sed de his particulatim agere non vacat, cum omnium eadem sit generalis ratio.

Alia est generalis actionum distinctio, qua omnes in simplum, duplum, triplum, vel quadruplum sunt conceptae: ultra quadruplum nulla datur.

In simplum actiones illae sunt, quibus praecise quod nobis abest persequimur, ex mutuo, ex. gr., locato ec.; tum etiam etsi ex delicto sit actio, quoties ejusmodi actio solam rei persecutionem continet, ut evenit in actione rerum amotarum, quae marito tribuitur adversus mulierem, quae aliquid ex bonis ejus surripuit, omisso furti nomine, ut matrimonii decus servetur.

In duplum dantur actiones, ex. gr. ex damno injuria dato.

Actio furti manifesti datur in quadruplum.

Tertia generalis distinctio actionum habetur in actiones bonae fidei, arbitrarias, et stricti juris.

Actiones bonae fidei sunt, in quibus Judici potestas permittitur aestimandi inter litigatores quid alter alteri ex bona fide praestare debeat. Sic venditor, rei venditae vitium celans, vel emptorem quoquo modo decipiens erga ipsum

ad id quod interest ex bona fide, seu ex aequo et bono condemnatur.

Arbitrariae dicuntur, quae ex arbitrio judicis pendent. Actiones arbitrarias ab actionibus bonae fidei hoc differre statuunt, quod priores suapte natura semperque sint tales, posteriores vero tales ex accidenti efficiantur. Cujus rei exemplum ponunt in reo, qui si jubenti judici obtemperat, remque reddere jussus confestim restituit, absolvitur: si contumax sit, in gravius quid judicis arbitrio condemnatur.

Sed cavendum, ne judici nimium permitti putetur, quod sit ab aequitate sejunctum. Quare si recte de tota re statuere velimus, actiones arbitrarias ab actionibus bonae fidei non vi et potestate discretas judicabimus, sed solum per externas veluti conditiones; adeo ut bonae fidei dicantur, in quibus rei contractae natura aestimationem ex aequo et bono postulat; arbitrariae vero, in quibus spectatis circumstantiis judex arbitrari, seu aestimare debet quid eadem aequitas postulet. Quare etiam Justinianus de his actionibus locutus, concludit in hunc modum: „ in his, et ceteris „ similibus permittitur judici ex bono et aequo, secundum „ cujusque rei, de qua actum est, naturam, aestimare, quem„ admodum actori satisfieri oporteat. „

Stricti juris sunt actiones, in quibus Judex ex formulae praescripto judicat, in quibus scilicet id praestari debet, quod conventum est, vel quod natura contractus requirit, quin judex possit quidquam vel demere, vel detrahere.

Quartum genus est actionum, „ in quibus vel solidum „ consequimur, vel non. Sunt enim quaedam actiones, „ quibus non semper solidum, quod nobis debetur, perse„ quimur; sed modo solidum persequimur, modo minus: „ velut si agamus in peculium filiifamilias, vel servi; nam „ si non minus in peculio sit quam persequimur, in soli„ dum dominus, paterve condemnatur: si vero minus in„ veniatur, eatenus condemnat judex, quatenus in peculio „ sit. „

Quibusdam quoque personis indultum est, ne conveniantur, nisi in id quod civiliter facere possunt; civiliter autem intelligitur, quod de suo praestare quis potest, eo deducto, quod ad necessaria vitae adjumenta spectare conditione personae requiritur. Idque vulgo dicitur competentiae privilegium.

Datur autem 1. Marito ad dotis solutionem ab uxore convento, qui non damnatur, nisi quatenus ejus facultates patiuntur. 2. Parenti, patrono, socio, et donatori. 3. Cum debitore, qui creditoribus bona sua cessit, si postea aliquid acquisierit, quod alicujus momenti sit, ex integro in id quod facere potest, creditores experiuntur. *Inhumanum enim visum est*, inquit Imperator, *spoliatum fortunis suis in solidum damnari*.

Demum actiones aliae perpetuae dicuntur, aliae temporariae. Perpetuae olim reveta erant, quae legibus dabantur: temporariae, quae ex Praetoris jurisdictione pendebant, quae intra annum vivere dicebantur, quippe et Praetoris intra annum erat imperium. Postmodum vero sacrae Constitutiones actionibus tam in rem, quam in personam certos fines dederunt; ut scilicet actiones 30. et ad summum 40. annorum praescriptione excluderentur, quod tempus nunc abusive perpetuum dicitur. Hoc autem publicae utilitatis causa constitutum est, ut litium aliquis esset finis.

Superest ut admoneamus, quod si ante rem judicatam is, cum quo actum est, actori satisfaciat, officio judicis convenit eum absolvere; quod quidam interpretantur liberatum ab actione dimittere; alii officio judicis convenire, ut etiam sententia sua eum absolvat, quod et ratio juris exigere videtur, et reo utilius est propter exceptionem rei judicatae.

## *De Reo, deque exceptionibus, et replicationibus.*

Ut Actor est qui petit, sic Reus dicitur, a quo in judicio petitur.

Duplici potissimum ex capite Rei favorabilior est, quam Actoris conditio. 1. Quod probandi onus in actorem relabitur; adeo ut actore non probante, tametsi reus nil praestet, absolvatur. Unde illud ex aequitate naturali profectum est: cum partium jura sunt obscura, reo potius favendum, quam actori. 2. Quod certa sunt praefinita tempora actori ad agendum, quibus lapsis agere non amplius potest; contra exceptiones opponi quandocumque possunt; nam in actoris potestate est uti jure suo cum velit, at in arbitrio rei non est quando conveniatur.

Dupliciter excipit reus, aut inficiando, aut actionem depellendo. Inficiatur, cum actori negat actionem ullam competere de eo quod petitur, idque dupliciter, vel pure negando, puta mutuam sibi datam fuisse pecuniam, haecque inficiatio nulla probatione eget ex parte rei, sed actori totum probandi onus incumbit; vel fatendo quidem mutuum, sed ajendo se solvisse: tumque cum reus factum affirmet, in eum onus probandi recidit.

Depellendo excipit reus cum fatetur actionem quidem competere, sed tali utitur defensione, quae actionem excludere valeat; puta si fateatur se promisisse, et stipulatum esse; unde adversario competit actio ad promissum exigendum: verum dicat se adversarii dolo inductum ad stipulandum; quo dolo excludi debeat actio, seu jus in adversario ad exigendum promissum.

Exceptio proinde dicitur defensio, quae actioni stricto jure constitutae opposita, hanc ipsam aequitatis ratione excludit.

„ Comparatae sunt, inquit Imperator, exceptiones defendendorum eorum gratia, cum quibus agitur. Saepe enim accidit, ut licet ipsa persecutio, qua actor experitur, justa sit (inspecto scilicet rigore juris): tamen iniqua sit adversus eum, cum quo agitur. Verbi gr. si metu coactus, aut dolo inductus, aut errore lapsus, stipulando Titio promisisti, palam est jure civili (idest subtilitate juris civilis) te obligatum esse: et actio, qua intenditur dare te oportere, efficax est: sed iniquum est te condemnari. Ideoque datur tibi exceptio ad impugnandam actionem. „ Scilicet dolus, metusve adhibitus non impedit (civili jure) quominus actio nascatur; sed satis est quod exceptionem pariat ad actionem oppugnandam.

Exceptiones aliae sunt peremptoriae, aliae dilatoriae. „ Peremptoriae sunt, quae semper agentibus obstant, et semper rem, de qua agitur, perimunt: qualis est exceptio doli mali, et quod metus causa factum est, et pacti conventi, cum ita convenerit, ne omnino pecunia peteretur. „ His adduntur exceptio erroris, rei judicatae, transactionis etc.

„ Dilatoriae sunt, quae rem differunt, seu temporis dilationem tribuunt. Talis est exceptio pacti conventi, cum ita convenerit, ne intra certum tempus ageretur; veluti intra quinquennium: nam finito eo tempore, non impeditur actor rem exequi. „

Ex dilatoriis aliae recipiunt negotium principale; qualis est mox memorata, et quae oritur ex moratorio Principis rescripto ad differendam solutionem iis concedi solito, qui non proprio vitio, sed adversantis fortunae casu facultatibus lapsi sunt. Quaedam ad constituendi judicii ordinem referuntur, et ex his aliae speciant judicem, ut exceptio incompetentiae, recusationis judicis suspecti, praeventionis, quando lis coram judice coepta est; aliae adversarii personam, quae judicio consistere nequeat; aliae demum naturam, seu speciem actionis; sive quia actio, prout est instituta, non competit, sive quia alia prius actione experiendum sit, ne graviori causae praejudicium creetur. Atque posteriores hae exceptiones praejudicia vocantur.

Ex eadem aequitate, qua placuit actiones opposita exceptione elidi posse, receptum est, actori quoque succurri per replicationem, si exceptio inique noceat: rursum autem si replicatio inique nocet, reo succurritur per novam allegationem, quae duplicatio dicitur; cui opponitur alia ex parte actoris replicatio; et huic ex parte rei triplicatio. Sed nimia haec opponendi licentia coercita est, solaque in judiciis duplicatio admittitur, nisi aliud prudenti judici videatur.

Ceterum hic replicationum hinc inde abusus, cum ex peculiaribus causarum circumstantiis enascatur, vix universalibus legibus satis apte praecaveri potest, quandoquidem universales leges non omnes peculiares casus percensere valent. Remedium porro futurum est in excellenti Magistratuum delectu.

## *De poena temere litigantium.*

Cum ex litibus, jurgiisque plura Reipublicae universae, et privatorum fortunis damna obveniant, aequum visum est, improbos litigatores, sive agant, sive conveniantur, debita poena mulctari; et quidem vel mulctae pecuniariae, vel infamiae irrogatione. Olim initio litis tam actor, quam reus, jurisjurandi religione devinciebantur; jurabat ille, se non calumniandi animo litem intendere; hic eamdem citra dolum excipere. Mulctabantur pariter temerarii litigatores decima parte aestimationis litis expensarum nomine. Sed his sublatis hodie qui injustam causam promovent, sustinentve, in sumptus expensarum litis, et cetera reficienda damna, condemnantur.

Aliquando litigantes infamia notantur. Est infamia boni nominis diminutio: et duplex est, juris, et facti. In judiciis civilibus incurri potest infamia ex delicto, et ex contractu. Ex delicto quatuor his causis, furti, rapinae, injuriarum, doli mali, si sententia fuerit confirmata, nec condemnatus provocaverit. Alia addenda causa est eorum, qui de crimine paciscuntur. Ex contractu quatuor etiam causis tutelae, mandati, depositi, pro socio, quoties directis, non contrariis actionibus agitur: directis, inquam, non contrariis, quia in contrariis judiciis de dolo, aut perfidia non agitur, sed tantum de calculo, et supputatione, quod contrario judicio agenti abest. Nemo autem notatur, nisi qui ex his causis ob dolum, ac perfidiam damnatus sit. Propter eam rationem in reliquis bonae fidei judiciis, empti, venditi, locati, conducti etc., etiam ob dolum damnati non fiunt infames; nam licet in omnibus, qui dolo malo se gerit, fidem violat, in illis tantum quatuor causis tutelae, mandati etc. eam violat specie amicitiae, quod maximae iniquitatis apertissimum est argumentum. Ex judiciis vero criminalibus infamia semper oboritur.

## DE JUDICIIS CRIMINALIBUS

### *De crimine generatim.*

Criminis nomen designat factum quodcumque, vel non factum, contra legis praescriptum, sponte admissum, a judice puniendum.

Dividi solent crimina in publica, et privata: ordinaria, et extraordinaria: graviora, et leviora: simplicia, et qualificata: communia, et propria: capitalia, non capitalia; notoria, et occulta: Ecclesiastica, saecularia, et mixta.

Publica, quae universae Reipublicae; privata dicuntur, quae privatis directo, ac principaliter nocent. Hinc olim de crimine publico cuilibet de populo facta est accusandi potestas: de privato, iis solum, quorum intererat.

Ordinaria, quae statuta legibus poena; extraordinaria, quae arbitrio judicis puniebantur.

Graviora, vel talia sunt suapte natura, qualia habentur crimina laesae divinae, humanaeque Majestatis, homicidii, incestus, adulterii, raptus etc.; vel talia ex concurrentibus

circumstantiis efficiuntur. Leviora dicuntur, quae gravi o rum comparatione minora judicantur.

Simplicia, quae retinent proprium genus legibus definitum, quale est simplex furtum, vel homicidium. Qualificata, quae propter peculiares circumstantias aliam induunt gravioris criminis speciem.

Capitalia, quibus indicta est poena mortis naturalis, vel civilis, scilicet amissio libertatis, vel civitatis. Non capitalia, quibus minor poena infligitur.

Communia, quae ab omnibus committi possunt, ut homicidium: propria, quae a certo dumtaxat personarum genere perpetrantur, velut clericorum, vel militum in propriis officiis delinquentium.

Notoria, de quibus palam constat: occulta, de quibus nec populi testimonio, nec judiciali ordine constat. Quam distinctionem plerique juri Canonico potius, quam Civili referendam arbitrantur.

Ecclesiastica, quorum cognitio ad Ecclesiasticos Praelatos: Secularia, quorum cognitio ad laicos Magistratus spectat: Mixta, de quibus utrique cognoscere possunt, et in quibus proinde fit locus praeventioni.

## *De Criminalium judiciorum ordine.*

Nobis propositum non est in hoc tetriore argumento diutius immorari, sed leviter id attingere, prout fert instituti nostri ratio, ut generales praeceptiones innotescant, quas in hoc ordine servari aequitas maxime postulat.

Crimen tripliciter in judicium deducitur, accusatione, denuntiatione, inquisitione.

Accusatio est criminis ad judicem delatio ad publicam vindictam, interveniente accusatoris inscriptione.

Denunciatio est simplex criminis delatio, quae fit etiam sine inscriptione.

Inquisitio, cui plerumque locum facit denunciatio, obtinet, quoties judex ex officio in reum, et in crimen inquirit.

Quocumque modo crimen deductum fuerit, probari debet. Frequentiores porro probationes fiunt testibus, tabulis, seu instrumentis, praesumptionibus, et indiciis, ac tandem rei confessione.

In ejusmodi probationibus non solum praescriptum le-

gum accuratissime est attendendum, sed et summa judicis prudentia, et aequitas desideratur.

Confessio rei vel sponte fit, vel tormentis exprimitur.

Confessio, quae sponte fit, alia extrajudicialis, alia judicialis. Quoad extrajudicialem dispiciendum est judici, quo loco, tempore, quave ratione facta sit, ut dignoscat, an et quomodo sit ei deferendum. Judicialem vero confessionem si reus postea ratam habuerit, et aliunde confessio criminis indiciis, et argumentis respondeat, pro convicto habetur: quae cautio rite introducta est, ne juvetur perire volens.

Confesso etiam datur facultas advocatum et procuratorem eligendi ad causae suae tuitionem.

Si vero reus inficiatur, et probationes, et indicia non sufficiant ad condemnandum, quaestioni reus subjicitur, ut ex ejus ore confessio eruatur. Tunc a reo generaliter quaerendum quis id fecerit, non specialiter an hic vel ille fecerit, quia ejusmodi interrogatio non quaerentis, sed suggerentis judicis esset, quod fieri vetitum est.

De tormentis multa sunt a doctis viris disputata, quae ignoranda non sunt.

Ceterum ad ejus medii severitatem paullisper molliendam legibus praescriptum est, ut nemo quaestioni subjici possit, nisi adeo perspicua adversum reum urgeant indicia, ut nihil deesse praeter ejus confessionem videatur.

Tum jure regio, nisi crimen tale sit, cui immineat poena mortis, aut damnationis ad remum.

Insuper non aliter fidem facit tormentis extorta confessio, quam si extra tormenta fuerit confirmata, eique indicia cohaereant. Si eam retractat, ter torquetur. Quod si ter in tormentis fatetur; fit locus poenae extraordinariae.

Reus contumax ex semiplena probatione condemnatur. Quod ob contumaciam condemnari queat, et eo quidem graviore poena, quo gravius est crimen de quo agitur, id vere manifeste patet consentaneum esse naturali aequitati. Quod autem vi contumaciae damnetur ob crimen, de quo certo non constat, id non aeque consentaneum primo aspectu appareret, nisi aliter jura decernerent.

Poenarum autem duo sunt genera. aliae capitales, quibus olim semper conjuncta erat publicatio bonorum, quam Justinianus in solo crimine laesae Majestatis retinuit, in ce-

teris abrogavit favore descendentium, et ascendentium usque ad tertium gradum. Aliae non capitales.

Prioribus adimitur vita naturalis, vel civilis. Adimebatur vita naturalis pro diversa criminum qualitate, reum in vicinum mare projiciendo, vivum comburendo, bestiis subjiciendo, gladio feriendo, cruci affigendo (quem modum sustulit Constantinus), de saxo dejiciendo ec. Tollebatur vita civilis in libertate, et civitate consistens, in metallum damnatione, qua libertas adimebatur; sed postea receptum est, ut hac poena civitas tantum tolleretur.

Antiquitus alia erat publicorum, et ordinariorum, alia extraordinariorum judiciorum ratio. In illis poenam lege statutam judex infligere debebat, nec eam augere, aut minuere poterat: in istis pro variis personarum, locorum, et temporum circumstantiis gravius, aut levius animadvertebat. Qua de re, ait Marcianus, perspiciendum est judicanti, ne quid aut durius, aut remissius constituatur, quam causa deposcit; nec enim aut severitatis, aut clementiae gloria affectanda est, sed perpenso judicio, prout res quaeque postulat, statuendum. Et cum delinqui possit aut dolo, aut impetu, aut casu, diversam esse debere puniendorum criminum rationem animadvertit Claudius Saturninus; qui postquam docuit, puniri oportere facta, dicta, scripta, et consilia, subdit, haec quatuor genera septem modis esse consideranda: causa, persona, loco, tempore, qualitate, quantitate, et eventu.

Quoad Judices summa huc redit: aut lege infligitur certa poena, et tunc Judex nec gravius, nec remissius animadvertere debet: aut lege non satis constat, quomodo puniendus sit reus, tumque ad prudentis judicis religionem pertinebit poenam decernere, qua Reipublicae, et parti laesae fiat satis, eo modo quem justitiae leges postulant.

Jure Regio censent, si nulla certa poena statuta est, puniendum esse reum juxta ea, quae in similibus casibus cauta inveniuntur, et firmata Magistratuum sententiis: his deficientibus nulla localium statutorum habita ratione infligendam poenam ex communis juris dispositione, (1)

Quoad actorem, qui criminalibus in judiciis accusator est, notandum gravissimis poenis affectos fuisse calumniatores, praevaricatores, tergiversatores. Calumniari dicebatur, qui falsa crimina intendebat: praevaricari, qui vera crimina occultabat, sive cum reo, ut absolveretur, colludebat;



(1) *De Officio Judicis* vide sis Volum. I. pag. 305.

tergiversari, qui ab accusatione in totum desistebat. (1)

*De Reo.*

Quicumque crimen committit, Rei nomine designatur. Sed ut crimen vere, proprieque ab aliquo commissum censeatur, duo requiruntur, factum, et dolus malus. Facti nomine venit quidquid committitur contra legem. Hinc qui de crimine patrando cogitat, ex usu juris reus non est, quia cogitationis poenam nemo patitur. Proinde quod dici solet, in maleficiis voluntatem spectandam, non exitum, accipiendum est, quoties externo aliquo actu declarata voluntas est.

Quaeritur ergo, quid agendum cum voluntas exteriore actu manifestata effectum non habuit. Qua de re inspiciendae leges; nimirum si lex expletum crimen exposcat, poenae ordinariae non fiet locus, sed tantum extraordinariae; sin inchoatum tantum requirit, solus conatus ordinaria poena punietur.

Sed ad constituendum crimen oportet, ut factum dolo malo sit admissum. Quapropter culpa lata, quae in civilibus judiciis dolo aequiparatur, in criminalibus nonnisi imperfectum crimen constituit, aliqua tamen poena plectendum.

Committuntur autem crimina 1. a mandantibus, et mandatariis; nam qui per alium facit, per se facere videtur.

2. A consulentibus.

3. Ab his, qui auxilium praebent. Refert tamen, proximum, an remotum sit auxilium. Si proximum, ordinaria; si remotum, mitiori poena plectitur.

4. A minoribus crimina committi possunt, cum sint doli capaces; jure tamen Romano mitius puniuntur. Jure Regio, cum de atrocioribus delictis agitur, majores habentur qui 20. annum sunt praetergressi; minores 20. annis poena extraordinaria puniuntur, quae respondere debet aetati, et qualitati delicti.

5. Licet in civilibus prodigi furiosis comparentur, non minus tamen, quam alii, dolo delinquere valent.

6. Ab ebriosis, qui postquam vino sese ingurgitaverint, delinquere solent. Etenim crimen est non praevidere quod praevideri prorsus oportebat. Alia ratio de ebrio, qui casu potius, quam prava consuetudine inebriatur. Quare ebriosus ordinaria, ebrius extraordinaria poena punitur: quod in foro receptum est.

7. Ab his, qui ex officio prohibere tenentur, si non

(1) *De accusatore* vide ibidem pag. 315.

prohibent, cum possunt. Etenim planum est eum delinquere, qui non facit quod facere debet. Quae ratio multo potior videtur ea, quae ex subtilitate juris affertur, quod tunc non prohibere crimen, genus quoddam mandati esse videatur; quippe quod ait Seneca: *Qui non vetat peccare, cum posset, jubet*, oratoria figura magis esse videtur, quam ad puram veri rationem adstricta sententia. Si de gravissimis criminibus agatur, omnes prohibere tenentur: sin de aliis, prohibendi necessitas ratione officii, seu potestatis imminet potissimum Magistratibus, quorum est dare operam, ut credita sibi provincia malis hominibus careat: tum parentibus, et dominis respectu filiorum, et servorum; tum filiis, servis, quin etiam militibus, et vassallis, parentum, et dominorum gratia; nam hi omnes impedire pro viribus debent, ne parentes, vel ii quorum subsunt imperio, ab aliis offendantur.

8. Ab his, qui impetu agunt, nisi talis sit impetus, qui rationis usum omnino praepediat. Impetum autem faciunt sive ira, sive libido. Ira videtur venia dignior, cum multa extrinsecus quandoque contingant, minus praevisa, quae subito ad iracundiam concitant. Quamobrem praecipiunt, prudentem judicem dispicere oportere, perpensis omnibus circumstantiis, qua poena plectendus sit qui ira percitus crimen admisit. Contra libido minus veniae habet, quia quisque tenetur pessimum ingenium rationi subjicere, ne impotenter sese libido efferat. Hinc jure constitutum est, eos qui cupiditate, vel libidine peccant, si nihil aliud suffragetur, ordinaria poena teneri.

Delictum autem nullum est in his, qui somno correpti facinus aliquod perpetrant, cum somnus naturae sit, non culpae; nisi quis sciret se noctu assurgere, et assurgendo delinquere. Nullum pariter in his, qui non voluntate, sed mero casu oberrant; neque porro in his, qui usum rationis non habent, nec sunt doli capaces.

Quid porro si qui sanae mentis deliquit, in furorem et amentiam postea incideret? Praecipiunt, consulendum fore Principem, qui delicti qualitate inspecta aestimabit, an et qua poena reus sit afficiendus.

## *De publicis Judiciis.*

Publica judicia, quibus vindicantur delicta, quae universae Reipublicae statum labefactant, sic dicta sunt, quod cuivis e populo agere liceret. Hodie accusandi, et crimina de quibus ad publicam vindictam agitur, persequendi cura advocatis et procuratoribus fisci injuncta est. Ex his quaedam capitalia sunt, in quibus mors naturalis, vel civilis; alia non capitalia, in quibus infamia irrogatur cum damno pecuniario.

I. Inter publica crimina primum locum tenet crimen laesae majestatis, cujus duo sunt genera, unum perduellionis, alterum quod laesae majestatis nomen retinet. Perduelles sunt, qui hostili animo quid adversus Principem, aut Rempublicam machinantur: quod utpote atrocissimum severissimis poenis vindicatur. Nam mortuo reo, nondum postulato criminis, cognitio inchoari, et perfici potest, damnataque rei memoria bona fisco addicuntur. Sola voluntas seu conatus eadem, qua effectus, poena plectitur; eodemque modo conscii, quo auctores ipsi, puniuntur.

Rei vero laesae majestatis in specie censentur quicumque partem Reipublicae laedunt, aut magistratibus munus suum exequentibus officiunt, ut passim Interpretes tradunt.

II. Adulterium, scilicet alieni tori violatio. Primus in adulteros capitalem poenam sanxisse fertur Constantinus. Huc pertinet nefanda libido, tum stuprum, quod in virginem, viduamque honeste viventem committitur.

III. Homicidium Lege Cornelia de Sicariis plectitur. Sicarii autem dicti sunt a sica, quod est cultrum ferreum. Lex Cornelia sanciebat deportationem, et bonorum omnium ademptionem. Temporibus Marciani honestiores, scilicet qui honore aliquo fungebantur, deportari; qui secundo gradu erant, capite plecti; humiliores bestiis subjici consuevere. Eadem Lex Cornelia pariter animadvertit in veneficos et quidem capitali poena.

IV. Parricidium proprie ab eo committitur, qui patrem interficit. At parricidae vocantur illi omnes, qui parentibus, liberis, fratribus, sororibus, patruis, avunculis, amitis, consobrinis, viro, uxori, socero, genero, socrui, nurui, vitrico, novercae, privigno, sponso, et sponsae necem in-

ferunt. Parricida proprie dictus apud Romanos insutus culeo cum cane, et gallo gallinaceo, et vipera, et simia, vel in vicinum mare, vel in amnem projicitur. Si quis autem, ait Imperator, alias personas cognatione, vel affinitate conjunctas necaverit, poenam Legis Corneliae de Sicariis sustinebit.

V. Crimen falsi, quod ab eo committitur, qui testamentum, vel aliud instrumentum falsum scripserit, signaverit, recitaverit, subjecerit, vel signum adulterinum fecerit, sculpserit, expresserit; item qui nummos aureos, argenteos adulteraverit, conflaverit, raserit, corruperit, vultuque Principis signatam monetam, praeter adulterinam, reprobaverit. Jure Romano poena in servis ultimum supplicium, in liberis deportatio, omniumque bonorum amissio.

VI. Vis, sive majoris rei impetus, qui repelli non potest, alia publica, quae armis infertur, alia privata, quae sine armis; prior deportatione, posterior tertiae partis bonorum ademptione, et infamia puniebatur. Verum qui virginem, viduam, vel sanctimonialem, licet volentem rapiunt, poena criminis raptus tenentur, et capite plectuntur.

VII. Peculatus crimen admittunt qui pecuniam publicam, remque sacram aut religiosam furantur. Administratores earum rerum, aliive opem ipsis ferentes capite puniuntur, ceteri deportantur, et quandoque in quadruplum condemnantur.

VIII. Plagium est liberi hominis, vel servi dolo malo facta suppressio. Plagiarii primum poena pecuniaria mulctabantur, inde gravius, et aliquando capite puniri coeperunt.

IX. Ambitus est data pecunia dignitatis, honorisve illicita comparatio. Varia fuit hujus criminis poena.

X. Crimen repetundarum, in quod incidunt qui in Magistratu, vel alio publico ministerio constituti, per se, vel per suos administros quid acceperint, exegerintque, quo magis, aut quo minus, officium suum exequerentur. Hujus criminis diversa poena est pro admissi qualitate.

XI. Crimen fraudatae annonae. Nomen annonae ea omnia complectitur, quae sunt ad victum necessaria. Id crimen ab his committitur, qui ut cariorem reddant annonam frumenta in alium, praeter praescriptum, usum convertunt: aut majoris lucri spe adducti praediorum suorum fructus justo pretio distrahere nolunt. Ad reum accusandum admittuntur etiam mulieres, famuli, et servi, licet proprii. Hu-

jus criminis ordinaria poena est 20. aureorum; extraordinaria, relegatio, vel in opus publicum condemnatio.

XII. Postremo Lege Julia de residuis tenentur, qui pecuniam publicam ex administratione penes se residuam retinent, nec in publicum aerarium deferunt. Hac lege damnatus amplius tertia parte, quam debet, fisco tribuenda, punitur.

# INDICE

## DELLE OPERE

## CONTENUTE IN QUESTO SETTIMO VOLUME.


ELEMENTORUM MORALIS PRUDENTIAE JURIS SPECIMEN.

PROŒMIUM. pag. 3

PARS I. §. I. *De juris notione.* 5

§. II. *De juris divisione.* ibid.

§. III. *De Juris naturae, et gentium definitione.* ibid.

§. IV. *De jure gentium.* 6

PARS II. §. I. *De principiis juris naturae.* 10

§. II. *Opiniones nonnullae explodiuntur.* 11

§. III. *De his qui ad sui conservationem omnia referunt.* 13

§. IV. *De his qui vitae commodis omnia metiuntur.* 15

§. V. *De societatis utilitate ducta ex una proprii commodi consideratione.* 18

§. VI. *Ciceronis et antiquiorum sententiae.* 22

§. VII. *Universale principium seu effatum moralis prudentiae juris.* 23

§. VIII. *De humanae naturae constitutione, seu quadruplici ordine, e quo legum naturalium capita, moralium virtutum initia, et praecipua humanitatis jura ducuntur.* 24

§. IX. *De jure defensionis ac sui conservationis.* 27

§. X. *De jure libertatis.* 29

§. XI. *De juribus e societate manantibus.* 30

§. XII. *De jure proprietatis primigeniae.* 32

PARS III. §. I. *Prudentiae juris naturalis partitio.* 33

§. II. *De personis.* ibid.

§. III. *De statu libertatis.* ibid.

§. IV. *De servitute.* 35

§. V. *De statu familiae.* 36

§. VI. *Consectaria.* 37

§. VII. *De parentibus, et liberis.* 38

DISCOURS PHILOSOPHIQUES SUR L'HOMME *considéré rélativement à l'état de Nature, et à l'état de Société.*

PREFACE. 45

DISCOURS I. *Que l'homme est né pour la société.* 52

II. *De l'égalité naturelle.* 65

III. *Si l'état de Nature est un état de guerre.* 71

IV. *L'homme auroit-il dans l'état de Nature les notions morales du Juste, et de l'Injuste?* 79

V. *Y a-t-il des Devoirs Moraux?* 87

VI. *La Règle de la moralité peut-elle s'accorder avec l'amour de soi-même?* 93

VII. *De la Loi naturelle.* 105

VIII. *Sanction de la Loi naturelle.* 113

IX. *Dispositions de l'esprit et du coeur à l'égard des Loix naturelles, dans l'état présent de la Nature.* 121

X. *Nécessité de la Religion.* 125

XI. *Idée et division de la Société.* 143

XII. *La société indispensable à l'homme par la nécessité de la coexistence, lui deviendroit inutile, ou nuisible sens un ordre de coexistence, d'où dérive l'autorité publique.* 147

XIII. *De l'autorité publique dans la Société civile.* 152

DE L'HOMME SOUS L'EMPIRE DE LA LOI.

PREMIERE PARTIE. 165

CHAP. I. *Origine de la notion de la loi, et comment on peut la déduire de la nature même de l'homme.* ibid.

II. *Eclaircissement sur la notion de la règle et de la droite raison.* 166

III. *Division générale de la loi.* 169

IV. *De la loi éternelle.* 170

V. *Définition de la loi éternelle.* 171

VI. *Origine et premier principe de la loi naturelle.* 172

VII. *Ordre fondé sur la constitution de la nature humaine; comment on en déduit les maximes fondamentales de la loi naturelle.* 173

VIII. *Loix fondamentales qui resultent de ces différentes rélations.* 174
IX. *Récapitulation des chapitres précédents.* 176
X. *Que les maximes pratiques de la droite raison ont force de loi, et imposent une véritable obligation.* 178
XI. *Eclaircissement sur l'idée de l'obligation.* 180
XII. *Idée de la moralité.* 182
SECONDE PARTIE. 184
CHAP. I. *Notion, et fondement du droit.* ibid.
II. *Que les droits primitifs de l'homme dérivent des principes primitifs de la loi naturelle.* 185
III. *Droit primitif de conservation, et de défense.* ibid.
*La juste défense ne donne pas un droit illimité contre un injuste aggresseur.* 186
*Le droit de la défense n'autorise pas la vengeance.* ibid.
IV. *Que l'homme n'a pas droit d'attenter à sa vie, qu'il peut l'exposer pour le bien de la vertu.* 187
V. *Droit originaire de la liberté naturelle.* 190
VI. *Droits, et devoirs rélatifs à la société.* 191
VII. *Droit originaire de propriété.* 193
TROISIEME PARTIE. 195
*Division du droit de nature.* ibid.
*Des personnes.* ibid.
CHAP. I. *De la liberté.* ibid.
II. *De la servitude.* 197
III. *De l'état de famille.* 198
IV. *Reflexion sur un passage du traité* des Corps politiques *au sujet de la répudiation.* 200
V. *Du pouvoir paternel.* 201
VI. *Des bornes du pouvoir paternel.* 203
VII. *Considerations sur l'état de famille: conséquences qui en dérivent.* 205
VIII. *De l'état de Société.* 207
ADDITION. *Considerations sur l'état de la Societé civile.* 217
PRECIS D'UN COURS D'INSTRUCTIONS *sur l'origine, les droits, et les devoirs de l'Autorité souveraine dans l'exercice des principales branches de l'Administration.*

AVIS. 229

§. I. *Origine, droits, et devoirs de l'autorité souveraine.* 231
*De la Monarchie en particulier.* 234
§. II. *Des Loix.* 237
§. III. *Des Magistrats.* 241
§. IV. *Choix des sujets dans la distribution des emplois.* 243
§. V. *Récompenses, et punitions.* 244
§. VI. *Maintien de la probité, et des mœurs.* 246
§. VII. *Des impôts, et de leur emploi.* 249
§. VIII. *De quelques nouvelles spéculations sur l'impôt.* 250
§. IX. *De la monnoie.* 252
§. X. *Papier Monnoyé.* 255
§. XI. *Rentes viagères.* 256
§. XII. *Dettes nationales.* 257
§. XIII. *Argent en réserve.* 258
§. XIV. *Exportation de l'or, et de l'argent.* 259
§. XV. *Population.* 260
§. XVI. *Partage, et distribution des biens-fonds.* ibid.
§. XVII. *Luxe.* 262
§. XVIII. *Application des maximes précedentes à la population de l'Italie en différens temps.* 265
§. XIX. *Maxime de M. Melon peu conforme aux vues d'une sage politique au sujet de la ruine des familles occasionnée par le luxe.* 266
§. XX. *Des moyens de prévenir la trop grande inégalité.* 267
§. XXI. *Culture.* 269
§. XXII. *Question sur le genre de culture.* 271
§. XXIII. *Question sur la libre exportation des grains.* 272
§. XXIV. *Magasins.* 274
§. XXV. *Manufactures.* 276
§. XXVI. *Commerce.* 278
§. XXVII. *Du commerce rélativement à la noblesse.* 282
§. XXVIII. *Police.* 284
§. XXIX. *Arts et sciences.* 286

§. XXX. *Cours d'études dans les Collèges et Universités.* 290
§. XXXI. *Considérations rélatives a l' état de guerre.* 292
§. XXXII. *Retour de la paix.* 294
§. XXXIII. *Traités.* 306
COMPENDIUM INSTITUTIONUM CIVILIUM.
LIBER I. *De Justitia, et Jure.* 309
*De divisione Juris.* 310
*Peculiaris divisio juris apud Romanos.* 313
*De triplici objecto juris.* 315
*De Personis.* ibid.
*De statu Libertatis.* 316
*De statu Servitutis.* 317
*De Patria Potestate.* 319
*De Nuptiis.* 320
*De Adoptionibus.* 325
*Quibus modis jus patriae potestatis solvitur.* 326
*De Tutelis.* 327
*De auctoritate Tutorum.* 328
*De Curatoribus.* 329
*De Satisdatione.* ibid.
*De excusationibus Tutorum, vel Curatorum.* ibid.
*De suspectis Tutoribus, vel Curatoribus.* 330
LIBER II. *De rerum divisione, et acquirendo ipsarum dominio.* 331
*De modis, quibus res singulorum fiunt.* 333
*Definitio, et divisio dominii.* 335
*De Occupatione.* 336
*De Feris occupatis.* ibid.
*De Occupatione in bello.* 338
*De Rebus inventis.* 339
*De Thesauro.* ibid.
*De Accessione.* 340
*De Fructibus.* 345
*De Traditione.* 346
*De Rebus corporalibus, et incorporalibus.* 347
*De Servitutibus.* ibid.
*De Servitutibus, quae personales dicuntur.* 348
*De Usucapionibus, et Praescriptionibus.* 349
*De Donationibus.* 352

*Quibus alienare licet, vel non.* 353
*Per quas personas cuique acquiritur.* 354
*De ultimis Voluntatibus.* 355
*De Testamentis ordinandis.* ibid.
*Quibus non est permissum facere Testamentum.* 357
*De Exheredatione liberorum.* 358
*De Haeredibus instituendis.* 359
*De Substitutione.* 360
*Quibus modis Testamenta infirmentur.* 361
*De inofficioso Testamento.* ibid.
*De Haeredum qualitate, et differentia.* 363
*De Legatis.* 364
*De lege Falcidia.* 366
*De Fideicommissis.* 367
*De Codicillis.* 368
LIBER III. *De Haereditatibus, quae ab intestato deferuntur.* 370
*De Obligationibus.* 372
*De fontibus Obligationum.* 374
*De Contractibus.* ibid.
*De Dolo, Casu, et Culpa.* 376
*De Contractibus, qui re perficiuntur.* 377
*De Mutuo, et Commodato.* ibid.
*De Deposito.* 380
*De Pignore.* 381
*De Verborum obligationibus.* 382
*De Fidejussoribus.* 385
*De Litterarum obligationibus.* 386
*De Obligationibus ex consensu.* ibid.
*De Emptione, et Venditione.* 387
*De Locatione, et Conductione.* 390
*De Emphyteusi.* 391
*De Feudo.* 392
*De Censu.* 393
*De Societate.* 394
*De Contractu trino.* 395
*De Mandato.* 396
*De Ludo, Sponsione, Sortitione.* 397
*De Obligationibus, quae ex quasi contractu nascuntur.* 399
*Quibus modis tollitur obligatio.* 400

LIBER IV. *De Obligationibus, quae ex delicto nascuntur.* 402
*De Furto.* ibid.
*De Vi bonorum raptorum.* 403
*De Damno injuria dato, seu de Lege Aquilia.* ibid.
*De Injuriis.* 405
*De extraordinariis quibusdam delictis.* ibid.
*De noxalibus Actionibus.* 406
*De Obligationibus, quae ex quasi delicto nascuntur.* 407
*De Judiciis generatim.* 408
*De ordine Judiciorum.* 409
*De Judice competente.* 411
*De Actore.* 412
*De Judiciis possessoriis, seu Interdictis.* 413
*De Judiciis petitoriis, seu de Actionibus.* 414
*De Reo, deque exceptionibus, et replicationibus.* 417
*De Poena temere litigantium.* 419
DE JUDICIIS CRIMINALIBUS.
*De Crimine generatim.* 420
*De Criminalium judiciorum ordine.* 421
*De Reo.* 424
*De publicis Judiciis.* 426

Digitized by Google
IAG 20135109

Digitized by Google